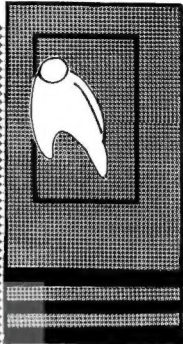


# السجن العربي



زكريا تامر

■ قال عبد الله الكبير أحسن الله خاقته: ولما عدت إلى حارتي، تعالى التهليل والتكبير، وزغردت النساء، ونصائح الأطفال فرحين، ولحق الرجال حولي مهئين بعوفي سالما، فقلت لهم باستغراب ولوم: ما بكم يا رجال؟ لماذا تستقبلوني كأي العائد من الغير؟

فقال لي واحد من الرجال: ألم تكن معتقلاً طوال ثلاثة أيام؟ لقد شاهدنا جميعاً رجال الشرطة عندما أتوا إلى بيتك وقبضوا عليك، فهل تريد منا أن نكذب عيوننا؟ فقلت للرجل: لا داعي إلى تكذيب عيونكم لأن ما رأيتموه كان صحيحاً.

عندئذ تصاعدت أصوات تساهل بفضل: ما الذي جرى معك؟ كيف عذبت؟ كيف ضربت؟ فقطعت جيبتي، وقلت لهم مشائلاً باشمئزاز: ما هذه الأسئلة الغبية؟

فقال أحد الرجال: لماذا تستغرب وتستكبر؟ أسئلتنا عادية توجه إلى كل من كان معتقلاً.

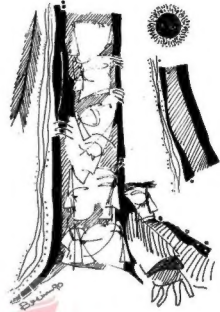
فصحكت بسخرية، وقلت لرجال الحراسة إن أسئلتهم متخلفة فكرياً وسياسياً واقتصادياً، وتصلح لأن تستخدم فقط في المجتمعات الرجعية المعادية للتطور. وما دام مجتمعنا تقدماً ويتقدم، وحياتنا متطورة وتتطور، فمن البديهي أن تتبدل أحوال الاعتقال والسجن والتحقيق.

فقال لي رجل من رجال الحراسة: هيا حدثنا عما جرى معك.

قلت: سأروي لكم كل ما حدث لي إبان الأيام الثلاثة من دون أي كذب. عندما قبض علي رجال الشرطة، استولى علي الخوف. ولكني ما أن دخلت عقبر الشرطة حتى زال خوفي







فاغرورقت عنها بالدموع، وقالت إنها معجبة بي إعجاباً  
بريئاً نزيهاً، فقلت لها إني سأمتحنها، فإذا نجحت في  
الامتحان، فمن المحتمل أن أعير موقفي منها، فهزت رأسها  
بفرح مواقفة، فسألتها: ماذا تعرفين عن معركة ذات  
الصواري؟

فتسبب العرق غزيراً من جبينها، ولم تفتح بكلمة، فقلت لها  
وأنا أشير بسبائكتي إلى باب غرفتي: هيا اخبرني، فإذا أفعل  
بامرأة لا تعرف شيئاً عن معركة ذات الصواري؟

فخرجت المثلة الفرنسية من غرفتي بحبة الرأس،  
وقال عبد الله الكبير: «ما أن وصفت طردي للمثلة  
الفرنسية الجميلة حتى تصاحب رجال حارتي مدهوشين حائقين،  
وسألني أحدهم: ألم تندم بعد ذهائبا؟

قلت: أنا أندم؟! لم أندم أبداً بل شعرت أني سأرت لكل  
البلاد العربية التي كانت فرنسا تحتلها.

وسألني رجل آخر: وهي غمت بعد طردك لها؟  
قلت: غمت نوما عميقاً، ولم أستيقظ إلا بعد مرور مدة  
الضيق.

قال رجل ثالث: كيف؟ هل ابتلعت حبواً متوبة؟  
قلت: لا بل أسمعني رجال الشرطة خطيباً رسمياً عن  
العدل والحرية والسواوة، فتمت ذلك النوم العميق الطويل،  
وقال عبد الله الكبير: «فجأة تهبث إلى عدد من أهل

حارتي يتهايمون، فسألتهن: ما بكم؟  
فقال واحد منهم: إذن في السجن يتدمون الطعام كما  
تطلب ومجاناً؟

قلت: هذا صحيح.

وقال رجل ثان: والنوم أيضاً مجاناً؟

قلت: هذا صحيح.

وقال رجل ثالث: وفي الليل أحضروا لك راقصة ومثلة؟

قلت: وعندما أفقت من نومي أحضروا أجمل مثلة عربية

لتقدم لي طعام الإفطار.

عندئذ تركني رجال حارتي، وتراكموا نحو غافر الشرطة  
والسجون يتبعهم أطفالهم وزوجاتهم، فتأبعت مسيري نحو  
بيتي بخطى متعاقلة.

وعندما واثني آمي داخلًا إلى البيت، حملتني إلى مدهوشة،

وقالت لي: لماذا تحمل هذاك بيدك ولا تلبسه؟

فلم أجابها إلا سرت نحو غرفتي بينما كان الدم يطلع

واشترطت أن يكون الرغيف من نوع قادر على امتحان قوة  
الأسنان وسلامة المعدة والأعضاء وبعد انقضاء من تناول طعام  
العشاء، حاولت النوم، فلم أنجح لأن سرير المخصص لي  
كان مختلفاً عن الفراش الذي تعيدت أعوم عليه، ولم أتبه  
رجال الشرطة إلى أن النوم هارب من عيني، حاولوا تسليتي  
بكل ما لديهم من وسائل، فأعطفوا. وحينئذ أحضروا لي  
راقصة مشهورة، فطردتها من دون أن تحظى بهز رديها هزة  
واحدة أمامي، وقلت لها: من ترقص لمن هب ودب لن ترقص  
لي.

اضطرب رجال الشرطة، واستعدوا بسرعة مثلة فرنسية  
خبيرة أملين أن تنجح في الترفيق عني، فبادرت إلى دخول  
غرفتي مرتدية ما قل ودل من ثياب، وقالت لي: مرحباً يا أبا  
العرب.

فدهشت وقلت لها: متى تعلمت اللغة العربية؟

قالت: هذا سؤال لا يوجوه إلي ولا سيما أني كتبت مقالات  
عديدة نذدت فيها بالعابية بوصفها أداة تفريق بين الشعوب  
العربية.

فأعجبت بتضحها وبوعها، ولكنها عندما حاولت استخدام  
جمانها الإغرائي، صددتها بقسوة، وقلت لها: لن تنجحي في  
القضاء على عفتي التي أعترتها.

الأيام القديمة، ظهرت علة بأحد الملوك أعيت الأطباء، فقالوا له: في مملكتك رجل تقي صالح، لو دعا لك لعل الله يستجيب له ويشفيك. فاستحضر الملك الرجل الصالح، وقال له: ادع الله لي.

فقال الرجل الصالح: كيف يستجيب لدعائي فيك وفي حبيس مظلومون؟

فغضب الملك، وأمر بالقبض على الرجل الصالح، فآزاد المظلومون عدداً، وشفي الملك من علته بعد فترة من الزمن.

فقال لي أخي الصغير وهو يهم بمغادرة الغرفة: حكاياتك اليوم مثيرة للملل.

وغادر الغرفة، وبقيت وحيداً محاولاً نسيان ثلاثة أيام مرت بي، ولكني ظلمت أرتجف كأني مدفون تحت جبال من ثلج.

وقال عبد الله الكبير: ولم أخلص من رعيي إلا بعد أن تحولت ذبابة. □

الأرض أثر كل خطوة أخطوها، فتبعني أمي وسألتني عن قلمي المترومين التائزين دماً، فقلت لها: الطريق إلى القمة ملوء بالأسنوك، والوطن لن يتطور بغير ضحايا. وقلت لها: إذا أردت أن توقدي ناراً بالحطب الكبير فتخفقي، ولكنتك ستجحن إذا استخدمت صغار الحطب. فهزت أمي رأسها أسفاً، وقالت لي: ما هذا الكلام؟ هل جنت؟

فقلت لها: إن الدنيا نذلة، وهي إلى كل نذل غيل. وقال عبد الله الكبير: وفما غادرت أمي الغرفة، تهدت بارتياح، ولكن أخي الطفل الصغير دخل عليّ وهو يصيح:

غيت ثلاثة أيام، واشتقت إلى حكاياتك. قلت له: سأحكى لك من الحكايات ما تشاء.

قال: هيا احك. قلت: ذهب رجل يوماً إلى الغابر، فإذا بمجنون قاعد على الأرض، فقال له: أي شيء تصنع هنا؟

قال المجنون: أجالس قوماً لا يؤمنوني. فغادر الرجل المقبرة، وقصد الصحراء، فالتقى فتى يرتدي ثياباً رثة، فسأله: إلى أين ذاهب؟

فقال الفتى: لا أدري. قال الرجل: من أين جئت؟

فقال الفتى: لا أدري. وجاء الرجل، فرأى شجرة تفاح، فمسد يده ليقطف من ثمارها، فذالت له الشجرة: لا تأكل مني لأنني لملك البلاد.

فتشاب أخو الصغير، وقال لي: ما هذه الحكاية الملهة؟ قلت: سأروي لك حكاية أخرى. إسمع كان أحد القضاة غنياً، فجاءه يوماً أحد الفقراء، وقال له: أعز الله القاضي.

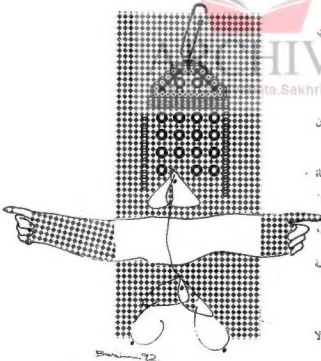
أنا رجل فقير ذو عيال، وأتيت إليك مستجداً. فلم يعطه القاضي شيئاً، فلما كان الليل ونم القاضي، سمع هائلاً يقول له: ارفع رأسك.

فرفع القاضي رأسه، فرأى قصرًا منبأً بلبنة من ذهب ولبشة من فضة، فقال: ما هذا القصر؟

فقال له: هذا كان لك لو أعطيت بعض مالك للفقير. فافاق القاضي من نومه مرعوباً، وتدم أشد الندم.

فعاود أخو الصغير التناوب، وقال لي: حكاياتك اليوم لا تعجبني.

فقلت له: سأحكى لك حكاية ستعجبك. في يوم من



92



# إلى أن يعود أوان افتراسك

■ تتخيل الحر دائماً إما شائراً وإما مستهتراً وفي كل الأحوال إنساناً فاجعاً مدموغاً بلعنة ترمده على قدر البشر، قدر الانصياع والعبودية.

وهي صورة قلماً ابتعدت، في العمق، عن صورة آدم في الخطيئة، أو، بالأحرى، عن صورة إبليس الراض والدافع هو أيضاً (بعد آدم؟ قبله؟) ضريبة عصيانه. ولكن أي حر هو هذا الحر؟ وكيف يكون حرّاً وهو الغارق في اختياراته الجارفة... والجارفة معها كل «تجرده»؟

عوض أن نقول «حر» أخرى أن نقول «متحرّج» أو «متحمّس» أو «هائم» أو «ملتزم». الحرّ خالص من التصيف. خارج الصفوف، غير «عائق». وما أن ينحاز حتى يجعل دمعاً اختياره.

أما من أحرار، إذا؟ بل، كثيرون. والخوف أن لا يكونوا أبداً في جمال لقطة «أحرار» وما توجيه في خيالات الروميكي لقطة «الحرية».

فحرية الحلم هي أن تكون بلا رباط، وهي قد تكون أقر وأبست من أن يموت في سبيلها أحد. والحرية التي يموتون في سبيلها هي، في الواقع، حرية ارتباط بشيء مناهض لارتباط آخر...

لا أكف عن تنفيس صورة الحرية، أنا الذي يموت بدونها.

ردّ فعل على ماذا؟ على «زنجيّة» الخطاب الحرّي؟ بل أيضاً على خداع ما (أو اتخداع) في مفهومها، هو،

...أما من  
أحرار، إذا؟



ARCHIVE  
http://Archivebeta.Sakhr.com



قداماً، حُجِر العثرة الذي يُوقع في عَدَمها. \*\*\* يتسكّد لأنه يُجَيّن إليك. \*\*\*

قد يكون صحيحاً القول عن شعر ما إنه لا يشبه شعر أحد، ولكن هل يمكن القول إنه لا يشبه شيئاً، ولا حالة ما من الحالات؟ يترامى لي أن كل شعر (كل شعريّة) أحببته لاقى في ذاتي أصداً بعيدة غامضة لصور أو تداعيات أو تجارب أو مشاعر أو أفكار كنت أعرفها أو أحس بها قليلاً أو أكثر. الشعر الذي «لا يشبه شيئاً» لا وجود له. أو هو موجود لكنه لا يحرك شيئاً، لا حجرة في قاع ولا غباراً على زهرة.

ففي أعماق الوعي الباطن، لكل منا «ذكريات» عن الشعر (عن الشعريّة) مهما ابتعد عنها ما نطالعها (في الشكل وفي المضمون) يظل لها في تلك الأدغال مرابا. يكاد كل شيء يتواجد هناك، كأن سلفاً، في تلك الأدغال.

عندما أشاهد عازفاً يعزف، حتى لو كان بالغ المهارة، أشعر بأن معانيته له تشاغب على انسجامي وموسيقاه. الحضور الجسدي للعازف أو اللغني لا يُحتمل إلا بمقدار ما يخفي في الموسيقى فتشاده، أو يستحيل شاشة شفافة لها، ولكن مجرد شاشة بلا انفعالات إلا تلك المكبوتة، الداخلية.

الموسيقى لا أن تُسمع بالأذن وحدها، طبعاً، بل بقاطات الانخفاف للكيان كلّ. لأنها تعبر السمع لتبلغ



به إلى المَلْطَن.

\*\*\*

الموسيقى المُفَصَّلة تتجَلَّى.

\*\*\*

ارتبطت الموسيقى في خيال بعض الشعراء والفلاسفة  
بالكتابة. عازفون كثيرون، عندما نُكاشفهم هذا الأمر،  
بندهبون: فلماذا الكتابة وكل توق الموسيقى هو إلى  
الفرح.

الجواب لعلّه موجود في ظاهرة عمائلة هي نشوة  
الوصال. فالكتابة دائماً تعقبها. النزول إلى الواقع.  
شلال نور الموسيقى يجرفك ويملك لتتحد بالكون.  
وبانتهاه تسقط من عليك وتترطم بالحضيض.  
هذه المصاحفة مع الحالة الملائكية، وأحياناً الإلهية،  
كأنها في عبورها. كتابة ما بعد الحلم.  
إذا لم يشعر بها العازف فلائه عترف...

\*\*\*

هل صحيح خلقتني الله من دون رغبتي أن أُخلَق؟ من  
دون مساهمتي؟ ومن يؤكد ذلك؟  
لا خُلِقَ غضباً، لا خُلِقَ من عَدم. الأمر يعرفه  
الخالقون.

إلا الله، خلقتنا من عدم، ومن دوننا؟

ولم لا تكون رغبة الخليفة ذاتها أن تُخلَق قد وُلدت في  
الله وظلّت تضجّ في رأسه حتى استجاب؟  
يُسرّ عندئذ الشرط الذي يُرضى على الإنسان كي  
يجد الخلاص: شرط أن يشارك الله في تحقيق هذا  
الخلاص.

كما يقول أوغسطينوس: «الذي خلقتنا بدوننا لن  
يخلصنا بدوننا».

ولكن مع تعديل فكرة أوغسطينوس فتصبح: الذي  
خلقتنا استجابة لطلبنا (كما يُخلَق الشاعر القصيدة استجابة  
لوجودها المتحرك فيه ولرغبتها في أن تخرج) يخلصنا  
استجابة لطلبنا.

\*\*\*



يكاد كل  
شيء يوجد  
هناك...

«الله لم يُخلَق إلا وهو غني» (سيمون فابلي).

كفعل الحب. كالصلاة، وراء ستارة القلب. كالبعض  
الضخم. ككل زلزال.

الحب هو تحصيل ما تبقى من الذات خارجاً، وتجميعه  
فيها، تركيزها التركيز المطلق، حتى يبيض الروح،  
استعداداً للخروج إلى الآخر.  
الويل لمن لا يستطيع أن يجتني، فكيف له أن يظهر؟

\*\*\*

لم يُخلَق شيئاً إلا عندما كان يعيش في يقين من أنه  
عاجز عن الخلق.

نسيان الطموح إلى تقليد الله قد يجعل للأنسان أسلاً  
في خُلُق. الخلق لا يُقصد. يحصل من براءة. من جرح  
براءة، ولكنها براءة، مثل عَمى يُمزق، أو بصيرة تُغمض  
عن العالم.

هل يكون الله نفسه قد خلق الإنسان في الظروف  
ذاتها من التوبة الجريح؟

أو من البراءة التي جرحها المخلوق في ما بعد، ولم  
يستطع أن يفهم عذابها.

\*\*\*

لست عميقاً على الدوام بل أنت أحياناً مهجوس.  
حينئذ لا تنفص على الأشياء بل هي التي تسكنك فتعرق  
فيها.

العميق يستوعبها، كالبحيرة. أنت، هي تفرسك  
تظهر بكياك الشبحية مستغرقاً في الرؤيا وما أنت سوى  
فرصة يَشْتَتها ذئاب المواجس.

عنى المواجس جحيم. العمق الآخر، السليم، لا  
تفصح عنه. ملجأ من كل العواصف. وأما عواصفه  
هو فلا أصوات لها.

وحين تتحد إلى العمق البعيد عن المواجس، تشعر  
أوصالك بمعنى السيادة.

إلى أن يعود أوان افتراسك بشكل أو بآخر. □

■ بالعودة إلى «الناقد بعد انقطاع».

أؤثر أن أبدأ من الأحداث الطعزجة والوقائع الصارخة وأن أفكر في القضايا الحساسة والمشكلات الساخنة، خصوصاً أن هذه المجلة أرادت منذ البداية أن تشكل قسمة لما لا يُقال ولا يُكتب وأن تكون منبراً للأسئلة المصنوعة والاجوبة المرجأة.. يمكن إذن أن أبدأ من تدمير مسجد كابول الأزرق على يد القصفال الاسلامي للتنشازة على السلطة في أفغانستان، أو من مأساة الكتاب الجزائريين الذين يذبحون الواحد بعد الآخر.

يمكن أن أسترجع فتوى آية الله الخميني التي لم ينف حيها بعد يقتل سلمان رشدي، أو انطلاق من دفاع صادق جلال العظم عن صاحب «الآيات الشيطانية»، أو من الدعوى المرفوعة على نصر حامد أبو زيد لتسحق عقد زواجه بحجة ارتداده، أو من الأعمال الأدبية الصادرة في بيروت بحجة مساسها بالمخطوطات الحسنية أو السياسية. أخيراً لا أخراً يمكن لي أن أنطلق من كلام يتحدث فيه أصحابه عن عظمة ملائكة وأطرافه العائدة، بل يمكن لي أن أنطلق من كلام للسيد محمد حسين فضل الله يتطرق فيه إلى هذه المسائل بصورة من الصور. كلام ينتقد فيه المثقفين العلمانيين من غير أن يعمل نقد الأصوليين الاسلاميين.

على كل حال، نحن أمام وقائع وممارسات ونصوص نظرح على بساط البحث الموقف من الهوية والحقيقة والمشرعية وتثير بشكل خاص قضية العلاقة بين الحريات والممنوعات، أقصد بالطبع حرية الكتابة والتعبير. والذي يتعاطى مع هذه المسائل هو كمن يدخل في حقل ألغام أو كمن يتعدى الخطوط الحمراء والتفكير هو في النهاية اختراق للحدود واجترار للإمكان بالطرق على أبواب الممنوع أو باقتحام منطقة الممنوع.

وثمة فارق بين الممنوع والممنوع. الممنوع هو خارجي، ولهذا يتمثل في القيود المفروضة من خارج من قبل السلطات المختلفة سياسية كانت أم دينية، مادنية أم رمزية. أما الممنوع فهو يتعلق بالعوائق الذاتية للتفكير، وهي عوائق تتمثل في عادات الذهن وآليات التفكير وقوالب المعرفة. وإذا كانت الحرية عموماً تخاف مقاومة «الممنوع الخارجي» لتتحرر من علاقات السيطرة، فإن حرية الفكر، خاصة، تخاف باختراق «الممنوع الذاتي» لتتحرر من سلطة الأفكار ذاتها. والحرية بهذا المعنى هي ممارسة نقدية فاعلة يتركز فيها الاهتمام على أدوات المعرفة وآليات إنتاج الحقيقة، كما ينصب على نمط التفكير أو على طريقة التعامل مع الأفكار.

ولهذا ليس النقد هنا مجرد نقض للمضولات، وإنما هو بناء إمكانيات جديدة للتفكير تغير من شروط المعرفة بقدر ما تتيح



# حقول الألغام

## الاسئلة المصنوعة والاجوبة المرجأة

التأخز العقائدية بالإلحاد، ولا فرق بين الإسلامي والغوي والماركسي، فهم نسخ بعضهم عن بعض. وخطاباتهم تشهد على فشل المشروع من الأساس، بقدر ما تشهد على ضيق الأفق وانغلاق النظرة وتنتي بتقصير الأدوات وعمق الطريقة والمعالجة.

وما يشهد به الخطاب تشهد به الوقائع أيضاً. فالتجارب والممارسات دلت على احتراق المشاريع على الأرض، أكانت قومية أم اشتراكية أم إسلامية. هذا ما تشهد عليه مدينة بيروت بناسها وحجرها. وما لم تشهد عليه ساحة بيروت تشهد عليه الساحات الأخرى في مصر أو في اليمن، في العراق أو في إيران، في الجزائر أو في أفغانستان.

لقد فقدت القولات جلبيتها ومصداقيتها إزاء الوقائع. وهذا لم يعد في وسع المرء إن يؤخذ بالخطاب أو يُجذع بالنتائج. عليه أن يلتفت إلى ما لا يُقال ولا يطرح وهو الأهم، وأعني به: طريقة تعامل المرء مع مصطلحاته وأفكاره، كيفية أدائه لحقوقه ومعارسته لخبراته، كيفية رؤيته للهوية والحقيقة والسلطة والشرعية. مرة أخرى ليس المطلوب التنادة بواقعة ساذجة. فذلك تبسيط للواقع. وإنما المطلوب التخلي عن تأليه الأفكار وتقديس الفردات. فتأليه الفكرة هو دليل على عدم فاعليتها. وأما تقديس الشيء، فهو مقفله بالذات، من هذه المنطق أجدل على الشيء فخلعت عليهم في هذه المسألة: على الإسلامي والمعالين، على آية الله الخميني كما على العظم إسماعيل رافعي.

## صديق جلال العظم:

## من توجك وصياً على الحرية؟

وأبدأ بكتاب ترددت في الكتابة عنه غداة صدوره، وأعني به كتاب «ذهنية التحريم» الذي كرسه صديق جلال العظم للدفاع عن سلمان رشدي في مواجهة فتوى آية الله الخميني، وهو كتاب لم يستفد الكلام عليه بل لم يكتب عنه شيء، الجديد والمهم على الصعيد الفكري. وأود قبل كل شيء أن أعترف للعظم بألمعته وجدارته بالرغم من انتقاداتي القاسية له في غير مقالة أو مناسبة. فانا أجد في قراءته الفائدة والمتعة في آن. ولا عجب، فكم من كاتب أقراء يشغف واستمتع بنصه مع أنني على الضد عما طرحه ويدافع عنه! فما يعني أن النص

للوحد أن يفكر بطريقة مغايرة، أي أن يفكر فيها كان يستعني على التفكير أو أن يقول ما لم يكن ممكناً قوله. وبالطبع فإن مثل هذا النقد لا يحدث في الفراغ، أي ليس هو مجرد فعل شفاف يتم بين المرء وذاته، وإلّا هو اشتغال على الوقائع والتجارب والممارسات. وهو يتم اليوم من خلال هذا الميدان المعرفي الجديد، وأعني به «نقد النص» والاشتغال على الخطابات. وفي نقد النص تتعدى المنطوق والمقول إلى السكوت عنه، للكشف عن بنية الخطاب واليأسه في إنتاج المعنى والحقيقة. فخطاب الحقيقة يسهم في توليد الحقيقة وحجبها في أن بقدر ما يتناسى ذاته وحقيقته. وهذا شأن خطاب الحرية والعقلانية والمروية. فخطاب الهوية يجب ما نظري عليه كل هوية من مغايرة، وخطاب الحرية يخفي سلطة الخطاب ومواجه. وخطاب العقلانية يخفي لا معقولية، أي ما تمارسه المعايير والضوابط العقلية من الاستبعاد والتهميش والسيان.

وفي ضوء هذا المفهوم يتجاوز نقد الأفكار التي يجري طرحها وتداولها أو الترويج لها، لكي يتركز على طريقة التعامل معها وعلى كيفية استحداثها. هنا لا يعود النقد يعني بالمقولات ذاتها بقدر ما يعني بنمط العلاقة معها وبطريقة تداولها أو صرفها. والقولات يمكن أن تستخدم بطريقة صفيقة حادة: أحادية تقوم على التبسيط والاختزال والتجيب، أي نية الواقع أو اختزال التجربة أو حجب الحقائق والكائن. ولكن يمكن للوحد أن يتعامل مع مقولاته بوصفي نقدي مفتوح على الحدث والواقع، على التجارب والتحولات التاريخية. ولا يعني ذلك الترويج لنوع من التجريبية الساذجة بقدر ما هو سعي إلى التحرور من ديكتاتورية المقولات وأمبريالية الأسس والمفردات. إنه نقد المتمركز حول الذات والتتمرس وراء الأفكار والنصوص. من أجل قراءة، لا أقول صحيحة، بل فاعلة نسهم في استكشاف الواقع وتشكيله.

على هذا الصعيد من التناول تتساوى الطروحات والمذاهب والفتاوى العقائدية، يتساوى الأصولي والعلماني كما يتساوى الغوي والاشتراكي. ذلك أن ما يستأثر بالاهتمام هنا ليس ما يصرح به الواحد عن تنسبه للعقائدي أو عن غيائته الأيديولوجية. وإنما الذي يستأثر بالاهتمام هو نمط علاقته بذاته وبغيره وطريقة تعامله مع الأفكار والأحداث والأشياء. بكلام أصرح لا يميم هنا أن يصرح الواحد بعرويته أو إسلامه أو تقديمته أو اشتراكيته. وإنما الذي يميم طريقة تعامله مع هذه القولات والشعارات. فكم من تقديمي مارس تقديمته بصورة رجعية! وكمن من اشتراكي ترجم اشتراكيته فقرأ وتحلفاً، وكمن من عروبي تعامل مع عرويته على نحو سلمي منمراً! وكمن من إسلامي وظف إسلامه بطريقة تضر بالعباد والبلاد! وهذا شأن



هو في النهاية أقوى من أن تستنفذه الأطروحات والمقولات، وفضلاً عن ذلك فأننا إذا انتقدنا العظم، لا نخالفه كل المخالفة، بل إلى أنفق معه في بعض آرائه ومواقفه التقليدية. أشير إلى مقالة له منشورة في الكتاب المذكور، وفيها ينتقد مقولة الغزو الثقافي التي يرددنها المثقفون العرب من غير تبصر أو روية، معبراً أن الغزو الثقافي يقدم نفسه بلباس وطني ويؤكد بينه الكابحية عبر برامج قومية ويقتصر عن نفسه بلغة عربية فصيحة. وأنا أتفق مع العظم في هذا التشخيص البارح للمشكلة والذي يترجم فيه العظم على اللغة السائدة عند معظم الدعاة من الكتاب والمثقفين. ذلك أنني أرى بأن هذا التوكيد المزعى على الخصوصية الثقافية هو وقوع في الفخ، أي بقاء في القوقعة التراثية واستمرار في السبات العقائدي، وأعتبر أن حديث الغزو الثقافي هو لغة الضعيف العاجز عن المنافسة غير القادر على إنتاج ثقافة حية فاعلة خلقة.

وعم ذلك فأننا كلما قرأت العظم تزداد لديّ الفساعة بأن هناك عالماً يتمتع من استيثار طاقته الإبداعية على التفكير، أي تحول يمه ويمن التفكير بصورة حرة مستقلة. وأقصد بهذا العائق أصولية الماركسية. أقول ذلك لأن الأصولية لا تتغير في رأيي على الحركات الإسلامية أو الدينية، وإنما هي طريقة في التعامل مع الهوية والذات والخيف، يمكن أن تسري على كل التناجز العقائدية. وقولاً هذه الطريقة أن يتوقف المرء عند حدث ما أو نص ما أو شخص ما، ثم يسعى إلى التلويح معه والتمركز حوله واتخاذ معياراً لكل حقيقة ومقياساً لكل معرفة. ولهذا فالأصولي، أكان إسلامياً أم ماركسياً، لا يمه أن يعرف بقدر ما يمه أن يدافع عن أصوله أو يثبت صحة معتقده. فهاجسه الأيديولوجي يغلب على همه المعرفي. وهذا شأن العظم، فإن إرادة الماركسية تطغى عنده على إرادة المعرفة. ولهذا فالغالب على مساعيه الفكرية هو تبيان صحة المقولات الماركسية والعمل على تحطية الذين يخالفون ماركس بتصنيفهم وإدانتهم على طريقة الأسلاميين.

ودليل على ذلك أن العظم عندما ينتقد كبار المفكرين الماركسيين أمثال لوكتاش وغرامشي والتوريس، إنما يعيب عليهم مخالفتهم تعاليم ماركس، ومن ثم يعتبر أن فكرهم هو أثر من آثار المثالية وتعبير عن الأيديولوجية الرأسمالية أو عن مصالح الطبقة البورجوازية. وأنا أذهب إلى العكس من ذلك بالتمام، لأنني أرى بأن أهمية أولئك المفكرين لا تكمن في تطابقهم مع ماركس، بل في كونهم خالفوه أو اختلفوا عنه في طريقة تفكيرهم أو على الأقل لأنهم قرأوا نصوصه بطريقة جديدة مبتكرة، وأعني بذلك أنهم تعاملوا مع هذه النصوص بصفتها مادة لإنتاج فكر جديد أو أدوات معرفية جديدة. وهم في النهاية يخالفون بعضهم بعضاً، لأن كل واحد منهم قدّم

قراءته للنص الماركسي وأعطائنا نسخة عن ماركس من لكن نعرفها. وكل قراءة جديدة لماركس لا تقدم نسخة جديدة غنقة لا قيمة لها من الناحية المعرفية.

ولأن العظم يفكر بطريقة أصولية عقائدية، فإن نقده لا يشر الجديد والمهم. وهذا شأن النقد القائم على رصد الأخطاء وكشف التناقضات، كما قلت في ردي على جورج طرابيشي. قد يكون مثل هذا النقد مفيداً في تصحيح بعض المعلومات في ضوء الوقائع، ولكنه لا يولد أفكاراً خصبية. لأن النقد يتم هنا انطلاقاً مما هو معلوم، أي يتم بأدوات معرفية فقدت فاعليتها وأصبحت هي التي تحتاج إلى النقد والفحص، وأعني بهذه الأدوات تلك المقولات التي ما انفك يتداولها الماركسيون العرب في فهمهم للأحداث والأفكار، كالفكر التقدمي والقوى الظلامية والمواقف الرجعية والمصالح الجاهلية والمعارضة العقائدية. حتى هذه الأخيرة قد فقدت مصداقيتها. فآية عقلانية تقصد؟ عقلانية ويكرات أم كتف؟ عقلانية ماركس أم تيشة؟ سارتز أم فوكو؟ إن العقلانية ليست واحدة، بل هي تختلف وتتوسع. ففهمها التلويحي ومنها الحديث، منها ما يتصف باليقين والتبسيط والإحكام، ومنها ما يتصف بالبناء والتزييب والانفراج. باختصار إن النقد ما بعد مجرد نقد للأراء أو تصحيح للمعلومات، وإنما هو نيل الأسس أو فحص لأدوات المعرفة أو نقد لنظام الفكر وكشف عن الآليات وعاداته. وهذا بعيد كل البعد عن تفكير العظم المتجسس بعصب الماركسي المتمسك بوثائبه الأيديولوجية تمسك الأسلامي بأصوله واللاهوتي بأفائمه.

نعم نحن نقرأ في "ذهنية التحريم" نقداً للكتاب والمثقفين والجامعيين العرب الذين انتقدوا سليمان رشدي وهاجروه، سواء منهم الذين قرأوا روايته أو الذين لا يقرأونها، كما نقرأ النقادات لكتاب آخرين في موضوعات لا علاقة لها بسلمان رشدي. ولكن هذا النقد يجري بعقيدة أيديولوجية. إنه "النقد التثاقفي" على ما أوترت تسميته، أي النقد الذي يرمي إلى إثبات خطأ الغير. والنقد التثاقفي لا يشهد إلا على عافته. وتجربة الغزالي تشهد على ذلك، أي أن الذي تهافت في النهاية ليس الفلاسفة، بل كلام الغزالي على متابعيه والذي هاجمته. والغزالي يشهد على نفسه بذلك، إذ اعتبر أن الفكر الكلامي القائم على تبيان هافت الغير لا يشفي الغليل أي لا يولد حقيقة. ولأنني إذ أقرأ انتقادات العظم للذين هاجموا سليمان رشدي وروايته، لا أتفق على الجديد المعرفي: فلا بؤرة جديدة للتفكير ولا أداة جديدة للفهم، لا زحزحة لمشكلة من مطرحها ولا معالجة للمسائل من زاوية مختلفة أو بطريقة مغايرة. وإنما أجد هذا النقد الذي يغلب عليه هاجس التخبط والتأنيب ومنطق التصنيف والإدانة.

يطلب بالحريّة حيث يتعم بها، ويؤكد وجودها حيث تتعلم. ولهذا لم يعد يجديني الكلام على الحريات، ولو كان الأمر يتصل بحرية التعبير. بل يتأقّد موقف الحذر من هذه المسألة. فقد علمتني التجارب المريرة أن ليس كل من رفع شعاراً للحريّة أصبح وصياً على الحريات والحقوق. وليس كل من ندب نفسه للدفاع عن الحقيقة صار موضعاً للفتنة الشائعة المطلقة. باختصار: لست مع المطلقات، لأن المطلق مآله التسيط والأحادية والاستبداد. ولست من الذين يتعاملون مع الأفكار يقيّن جازم على طريقة صادق جلال العظم. لأن ذلك مقصّر إلى الانغلاق. والحقيقة أن العظم يمارس نوعاً من الاستبداد في خطابه بقدر ما يتعامل مع مقولة الحريّة وسواها من المقولات بهذه الطريقة المطلقة وعلى هذا النحو القاطع الذي لا يحتمل اللبس أو الجدل.

لا شك أن كلّ ما يقطع ويجزم فيها يقول، لأن الكلمات تفصل، في الأصل، وتقطع. وهذا فالواحد يحتاج دوماً إلى مراجعة مقولاته وفحص طريقة تعامله مع مفرداته. ولا شك أيضاً أن المفهوم هو مطلق من حيث كونه كلّ شاملاً يتجاوز الأجزاء ويحيل إلى المعالي. ولكن المفهوم هو أيضاً نسبي سواء من حيث ارتباطه بسواه من المفاهيم أو من حيث المشكلات التي يترها أو من حيث مستويات فقهه وبحالات استخدامه أو طرق اشتراؤه. إنّه لا يجدر بنا التسيط والقطع. فافكارنا ليست في النهاية لفقه ضالقة قاطعة كحد السيف. ليست هي أيضاً ليصلاً للثغرة بين الإسلام والزندقة. ولكنها ليست أيضاً الفول الفصل بين العقلائي والخسرافي، أو بين العلاني والأصولي، أو بين التقدمي والرجعي... إنها بالأحرى أمور مشغولة مبنية مركبة بل متراكبة، وهي ذات طابع إشكالي

هناك بالطبع حرية التفكير والتعبير وهي لب المشكلة وعصها الحي. وصادق جلال العظم منخرط في هذه القضية حتى العظم أيضاً، سيما أنه قد سبق له أن كان موضع اتهام وإدانة على كتابه: نقد الفكر الديني. ولهذا يبدو الأكثر حاسة في الدفاع عن سليمان رشدي. إنه يتبنى قضية الكاتب الهندي وكأنا قضية الخاصة.

لا شك أن قضية رشدي تطرح على بساط البحث حرية الكتابة وإمكاناتها، خصوصاً في الموضوعات التي تتعلق بالإسلام وتراثه ونصوصه ورموزه... ومن الطبيعي أن يقف الواحد مع حرية التفكير والتعبير ومع حق الاختلاف والمغايرة، فالكاتبية هي كتابة المختلف، والفكر هو استقلال للرأي وحرية في القول. ومع ذلك فأننا لا أبسط الأمور ولا أرى إلى المسألة رؤية أحادية حتى لا أنخرط في موقف أعنى مع هذا الفريق أو ذاك، وهذا لست مع تقديس الحرية كما لست مع تقديس أية مقولة أخرى. يكلام آخر إلى لا أجعل من الحرية اقتنوا مقدساً أضعه في مواجهة الأقاليم الأخرى أو أضعا، ذلك أنني لست مع تقديس المقولات والشعارات أبداً كانت. بكلام أصرح موقف من الظاهرات والممارسات القدسية أنني أحاول قراءتها وفهمها والتعامل معها تعاملًا دينيًّا بشريًّا، لأنني لا أستطيع في النهاية أن أسلخ عن فردوني وعصوبي. وعلى كل فالذين يقدسون شيئاً من الأشياء هم أول أصحابها كان هذا الشيء هو الله أم الوطن أم الحريّة أم الاشتراكية أم المرأة...

من جهة أخرى لم يعد يقنعني حديث المثقف الماركسي عن القوى الرجعية والظالامية والفروسطية المعادية للتقدم وللحريات وحقوق الإنسان. لقد فقد مثل هذا الحديث جاذبيته ومشرعته بعد كل ما جرى من قمع واستبداد ومصادرة للحريات وانتهاك للحقوق من قبل أحزاب وأنظمة أو منظمات تشكلت وقامت وحكمت باسم الحرية والتقدم والعقل، وباسم الدفاع عن مصالح الجماهير وقضايا الشعوب. فالتوتارية المعاصرة ليست أرحم من عظام التنشيش. أعرف أن هناك كتاباً لبنايين وعرباً راحوا فضيحة التعصب الديني أو الشنن الطائفي أمثال حسين مروّة ومهدي عامل وسواهما. وفي رأيي إن أكثر الذين سقطوا كانوا ضحية أفكارهم أكثر مما كانوا ضحية دفاعهم عن الحريات والحقوق. أقول ذلك لأن أكثر المثقفين العرب قام تضالهم بوجه من وجوهه على الدفاع عن أنظمة ودول كان هاجسها نفي أو تصفية أمثالهم أو زملاتهم. ولهذا لا أفتش على الحقيقة عندما أقول إن المثقف العربي، أعني به المثقف التقدمي والطلبي كان - وربما لا يزال - يرى بعين واحدة. وأما المثقف اللبناني وأعني به بالطبع من انخرط في مشاريع التغيير والتحرير، فقد كان أعنى لأنه كان

## الفتح العربي الاسلامي في سيرة مالك بن النرب المازني



سليمان الخش

## آية الله الخميني :

## العرفاني ام السلطان؟

موقفه الائتافي هذا مستهدفاً بكلام بعض أئمة الشيعة جاء فيه : إن العلماء الذين يميلون إلى الفلسفة والتصوف هم شرار الخلق. ولو صح هذا الكلام لحُكِمَ على الخميني بالخروج من حظيرة الإيمان ومن دائرة الاسلام. أما الكلام على الأفكار الذخيلية فلا يقول إلا الذين يدسون رؤوسهم في الرمال، فهي هي إيران الاسلامية تشبه جمهورية، والجمهورية والانتخاب والدمستور كلها مصطلحات غربية ذات جذر يوناني. ولا أقول ذلك لكي أتهم حواجز بين الثقافات، بل لأقول بأنه لا توجد حضارة صافية. وما ينتجها أحد البشر أو إحدى الأمم يصبح ملكاً لكل الناس، في إمكانهم الانفتاح عليه والاستغصال لاستثماره والإفادة منه

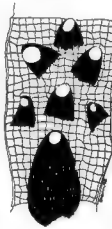
هكذا علم المدرسي يرمي نتائج فلاسفة كالفارابي وابن سينا في دائرة الانحراف والفساد، في حين إن الخميني يقرأ كتبهم ويقدرهم كل التقدير. والمدرسي يستنكر على الشيرازي عرفانه وثاقبه بحجة أن ذلك سخافة وتغرص في حين إن الخميني لا يكف عن إبداء إعجابه بالشيرازي والثناء عليه. والواقع أن الخميني قد تعامل مع موضوع نفسه على نحو تأليهي كما جاء في وصيه التي وصفت بأنها: رسالة إلهية. بل إنه لو صحت نسبة تلك القصيدة إلى الخميني التي نشرها ابنه أحمد والتي يقول فيها آية الله: «افتحي باب الحانة وعيننا نزهنا ليل جاز، لأنني بشيخ المسحة/المدرسة»؛ لو صحت نسبة هذا الكلام الذي يقدّمه المعلم مترجماً إلى العربية، فإنه يشكل شطحات تضع الخميني إلى جانب الحلاج والبسطامي حتى لا أقول إلى جانب سليمان رشدي. لا أريد أن أستطرد أكثر وإنما أردت أن أدخل على الخميني الفقيه وصاحب المرجعية الدينية والسياسية من الذوق والمكاشفة. ومن الذين مدى التعارض والتعارك بين هذين الوجهين. بيد أن أحمد تقى المدرسي اكتفى بتقدم القداس من متصوفة ومغسفة. ولم يكن ليجرؤ على نقد الخميني لسلطانه ومهابته. ولا يعني ذلك أنني مع دعوى الشيرازي في ثاقفه. فلما ضد هذه الدعوة، ولكنني لا أنفي خطأ من اتّله لكي أذعن عن خطأ آخر، لا أنفي شكلاً من أشكال العرمان لأثبت شكلاً آخر

أخلص من ذلك إلى أمرين: أولاً، ن. للسلطة، عيب فتوى الخميني، وجهها الآخر وما تأخذه على الغير قد يرتد علينا. طبعاً إن الخميني تصرف كمرجع فقهي، ولو تصرف كعالم فصولي، لعذر سليمان رشدي ونحن له المديون، إذ الصولي يتم قبل كل شيء نقد نفسه وعقاري أهوائه، لأنه الأديري سواسي البشر. وللخميني أقوال في هذا الخصوص في أحد نصوصه المسمى والأرمعون

بحيث يتوقف بعضها على بعض ويدخل بعضها في البعض الآخر أو يدخل عليه. وإطلاقاً من ذلك فإني لا أقف مقمض المينين مع سليمان رشدي بحجة الدفاع المقدس عن حرية التعبير ضد المقدسات الأخرى، أي لا أستبدل مقدساً بمقدس آخر، إذ لا شيء في نظري يحدث ويتكون إلا وهو شأن دينوي ونشاط بشري أو فعل تاريخي نسبي. يصدق هذا على دفاع صادق جلال العظم عن سليمان رشدي كما يصدق على فتوى آية الله الخميني بحق صاحب الآيات الشيطانية

يمكن الدخول على فتوى حملي من صاحب الفتوى نفسه لقد كان الخميني فيها صريحاً ومباشراً، وبني دوة على أساس ولايته لنفسه. بيد أنه لا يه الله وجهه الآخر، أعني وجهه الصوري والبرقي والفضاء من ذلك فقد انتزع على الفلسفة واشتغل بها. ولهذا مره في حديثه ورسائله يثني على الأعلام الكبار من فلاسفة والتصوف وحبهم بالذكر الفارابي وابن سينا والشهرودي وابن عربي والشيرازي الملقب بصدر المثاليين: بل إنني قرأت مؤخرًا مقالة له نشرت في مجلة «التوحيد» الاسلامية يثني فيها على أرسطو ويقدّر له إنجازاته المنطقي.

ومعلوم أن مثل هذا الموقف المتفتح على التصوف وعلى الفلسفة ينوع خاص لا يرضي الاسلاميين ولا يقبل به السلفيون من العلماء الذين أروى نسميتهم وأهل الانتماء، صحيح أن هناك فريقاً من علماء الاسلام انتقحو على الفلسفة اليونانية وأفادوا منها في تشكيل رؤيتهم للعالم وفي إضافة منظوماتهم الفكرية أو أنظمتهم العرفية. ولكن الغالبية من علماء الاسلام، سواء منهم القدماء أم المحدثون، قد حاربوا الفلسفة واهتموا أهلها بالكفر والزندقه. وهذا باحث إسلامي معاصر هو محمد تقى المدرسي، قد يكون من أتباع الخميني سياسياً، ولكنه يفت موقفاً السلب والعداء من الفلسفة والتصوف بوجه الدفاع عن وصفاء الثقافة الاسلامية في مواجهة الأفكار الذخيلية والمستوردة، كما يعلن عن ذلك في الصفحة الأولى من كتابه «العرمان الاسلامي» وهو يعرض



## لماذا وضع الاسلام في كفة وسلمان رشدي في كفة أخرى؟

يقدر ما يتج حقيقته، ولا يدل على المعنى بقدر ما يولد معناه وفي ضوء ذلك لا حقيقة تقوفا ورواية رشدي سوى كونها تشهد على صاحبها، تماماً كما أن الاسلاميين يشهدون، بسلوكمهم تجاهه، على حقيقتهم ولأقل على طريقة تعاملهم مع الحقيقة والرمز.

ثمة نقطة لا يمكن إغفالها يشير إليها عنوان الرواية: الآيات الشيطانية. فإذا كانت هذه الرواية تعرض من جهة بسيرة النبي ولو من باب الرمز والإيماء، فلماذا تنقص من جهة ثانية النبوة وتعمل على تخليص الوحي. ذلك أنه إذا كان صحيحاً أن تلك الآيات الثلاث المتعلقة بقصة الغرانيق لم تكن وحياً بل وسوسة شيطانية، فلا معنى لذلك سوى التشكيك في مصداقية الوحي. ولقد انقسم الكتاب بين مصدق ومكذب بعد إثارة هذه القضية. ومن اللاتات أن مفكراً كحسن حنفي، يعد قريباً من التيارات الاسلامية، قد اعتبر أن الآيات التي بي عليها سلمان رشدي روايته ليست وحياً، تماماً كما ذكر بعض المفسرين القدامى. وقد فسر حنفي الأمر بالقول إن النبي عندما استجيب له الآيات لم يكن يتصرف ككاتب بل كزعيم سياسي. وهذا التأويل يلقي هو الآخر ظلالاً من الشك على مصداقية النبوة. وأياً يكن، إن هذا الحجاب في رواية رشدي ليس هو الذي شكك مسجده لإيهاب الفتوى بقلته، بل اجنب الآخر، أي التفسير بالحي. وهكذا عومل رشدي من قبل الايرانيين كشكلم لا كمرسلة. والتعصص والتمييز عند المسلم أصعب من نقد مفهوم الله أو النبوة. ولا يعني ذلك أن العقل الاسلامي ينتج لكي يتخلى عن قاعدته الارتداد. فما لم تلحظه الفتوى الصادرة في إيران سيحصل في مصر، حيث ينهم الكتاب بالارتداد والإلحاد، كما هو موضوع الدعوى المرفوعة على نصر حامد أبو زيد.

حديثاً، وفيه يخلو نفسه من نفسه. وكان من المكسر على الأقل أن يطلب تراجع سلمان رشدي عن موقفه كما كانت ردة الفعل الأولى يومئذ للمرشد الحالي علي خامنئي الذي طالب رشدي بإعلان توبته والتراجع عما كتبه، إلا أن الحميني تمسك ساحتها، وأثر الفتوى القضائية بقتل الرجل. وتلك هي المفارقة. فقد بدأ الحميني عرفانياً وانتهى سلطاناً، بدأ بالثقفة وانتهى بالسياسة. والسلطة هي حجاب على المعرفة. أما السياسة فتعطي الأولوية للولاية على الشريعة. إنها استيلاء للشريعة. يشهد على ذلك الحميني نفسه وقد صرح ذات مرة بأنه إذا تعارضت الفرائض الشرعية كالخروج مثلاً مع ولاية لمعية، تعطى الأحكام لمصلحة الولاية والحكومة.

نائباً، لكل موقف منه. وفي رأيي إن فتوى الحميني أعطت مردوداً عكسياً، إذ هي صنت لرشدي شهرته وأسهمت في ترويج الرواية بحيث صار الكل متشوقاً إلى الاطلاع عليها ولولا الفتوى لما كان لها أن تعرف هذا الانتشار الواسع. قد يقل إن المسألة تعدت المسوى العقائدي والثقافي ولم تعد مجرد مسألة تتعلق بحرية التعبير، بل هي وقعت في عملية الصراع بين الغرب والاسلام وشكلت نوعاً من التحدي للاسلام وأهله مارسته بعض الدوائر في أوروبا والعالم الغربي عموماً ولكن يمكن أن يقال العكس تماماً، أي إن تلك الدوائر أثارت للمؤمن أن يخبري على ما جرت عليه، أي ارتباط استهوان كل ذلك المياع وكل ذلك العداة إزاء نص وكتابه. وهذا يكون المسلمون قد استندرجوا من حيث لا يتصورون إلى رذات الفعل التي حصلت. فهل يغفل أن يضع العالم الاسلامي نفسه في كفة وسلمان رشدي في كفة أخرى؟ ليس في ذلك تعظيم للرجل ولو بصورة معكوسة؟ بسؤال أصرح: هل يُقصد أن يجثى المسلمون على نهبهم الغائب من كلام يعرض بسيرة؟ هل العظيمة هي من الضعف بحيث يمكن النيل منها أو المساس بها؟

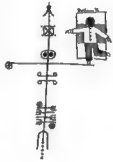
ينبغي القول مرة أخرى: لا ينبغي اختزال الأمور، إذ للمسألة بعدها الآخر: فالجماعات البشرية نجما على نحو رمزي يجعلها دوماً صديقة لمعى غائب. والفرد الذي يغفو رمزاً أو يتجاهل مع الرمز في إمكانه خوفاً حرب مقدسة تهرق فيها دماء كثيرة. والفتوى ضد سلمان رشدي تندرج في هذه الحانة. إذ هي حرب برؤوس أموال رمزية. إنها حرب من أجل الرمز، والأحرى القول إنها تروثف الرمز تأكيداً لشرعية الحاضر وسلطة الشاهد التي تحتجب وراء سلطة الغائب.

ولكن إذا كان المجتمع البشري لا يتكلم بوليد الرموز وبها دوماً على نحو خرافي أسطوري، فقد العقل أن يقرأ ويمسك بالرموز. والتفكيك يكشف لما بأن النص لا ينص على الحقيقة

## نصر حامد أبو زيد: زوجتك طالق !

لا نعلم في الماضي وجود كتاب ومفكرين وفقروا من الاسلام وأصوله، كماله والنبي والوحي والامامة، موقف المسألة والشك أو النقد والتقص، مثل ابن الرواسدي وأبي بكر الرازي. وهذا أبو العلاء العمري يكتب الرسل في قول له: «ولا تحسب مقال الرسل حقاً/ ولكن قول زور مطروحه. بل هو لا يجثى أن يخاطب ربه معلناً زندقته بجحبه أن أحكامه لم

## حقول الأعلام



تعبية. وفي هذا العصر وجد أيضاً من ينتقد الأصل ويشكك في مصداقية النص، بدءاً من اسحاق بن عمار ومطهر وحسين وصولاً إلى المعاصرين كنصر حامد أبو زيد على ما يظهر ذلك في كتابه «مفهوم النص».

ما الذي يقوله أبو زيد في نفسه؟ إنه يوقظ أسئلة مقموعة ويتكلم على أمور مسكوت عنها، وذلك بتعامله مع النص القرآني على أنه «نتاج ثقافي» أنتجه الواقع الذي تشكل فيه، أي واقع العرب اللغوي والثقافي والاقتصادي والاجتماعي في زمن السرة. ولهذا فهو يستخدم في درسه له المنهج اللغوي ويحاول تبيان دور الواقع التاريخي في تشكيل هذا النص. شك أن أبو زيد يعلن أن مسحة هذا في تناول النص القرآني لا تتعارض مع الوهية مصدره. بل هو يردد عبارات في سياق كلامه على القرآن يستخدمها عادة المحدثون والفقهاء مثل: «إن الله سبحانه وتعالى علمنا أروحي للتي بالقرآن». بيد أن هذا التصريح لا يعتد به. وإثما الذي يهم هو تحليل أبو زيد للنص القرآني وعط تعامله معه. وفي رأيي إن مثل هذا التصريح هو ضرب من التقية، أي آلية دفاعية يلجأ إليها أبو زيد، بوعي أو بشروع، لكي يبدؤا عنه همسة الإنكار فألباح النصري يتعامل في النهاية مع النص القرآني كشاح ثقافي مرتبط بالثقافة التي تشكل من خلالها، تماماً كما يتم التعامل مع أي خطاب بشي.

الواقع أن القرآن لم يبق إلا أسوأ الخلل مع اختلافه السامع والأدوات المعرفية والنصائات العقلية. فالمفسرون والفقهاء والمفكرين والسلافيون، كل هؤلاء إذ حاولوا تصد النص والاستنباط منه، إنما تعاملوا معه بوصفه كلاماً عربياً، أي خطاباً بشرياً. ولهذا فقد قاسوه على كلام العرب في الحاشية لكي يهيموا بدائله ويتصرفوا إلى دلالة بعض المفردات التي خفيت عنهم. وهذا ما فعله أبو زيد على صعيد آخر عندما حاول فهم ظاهرة الوحي في ضوء الكهانة التي كانت سائدة بين عرب الحاشية. والفرق بين أبو زيد وبين القدامى أنه يصرح بما لم يصرحوا به، ففي حين هم يصرحون بأن النص هو كلام إلهي نزل بلغة العرب وطقاً لتوحيهم في الكلام، يعتبر أبو زيد أن القرآن نتاج ثقافي لا يشارك قوانين الواقع ولا يسبق وجوده وجود هذا الواقع، أي لا يوجد على نحو مسبق ذلك الوجود الغيبي الماورائي في اللوح المحفوظ. بيد أن طريقة التعامل هي في النهاية واحدة، أي إحالة الكلام الإلهي على كلام البشر، والتعامل مع النص القرآني تعاملًا دنيوياً تاريخياً. ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك. إذ لا يمكن للإنسان أن يتعامل مع المرجعية العينية القاسية إلا بحسده وأرضه، بخطاباته ومؤسسته الدنيوية. بل إن هذه المرجعية لا يمكن أن تتعامل مع ذاتها إلا على هذا النحو الدنيوي.

والناسوتي. إذ لا حق بلا حلق كما قال أهل التصوف. وعلى كل حال، أياً كان الأصل والمصدر، فهناك اختلاف بين علماء الإسلام ومفكره في كيفية قراءة النص وطريقة التعامل معه. والاختلاف واسع اتساع ما بين من يقول: نحن لا نقول بل الله هو القائل والرجع، وبين من يقول: لا وصاية على العقل بعد النبوة كما قال الشيخ محمد عبده، أو من يقول من المعاصرين: لا مرجعية في الإسلام سوى مرجعية العقل، كما قال السيد محمد حسن الأمين.

لا شك أن أبو زيد إذ يخصص النص القرآني للفحص والدرس، يأتي بجديد وذلك بقدر ما يحاول استكشاف آليات هذا النص في إنتاج المعنى. وهذا ما يسميه وآليات المخالفة والمشاغبة، أي آليات النص في إثبات تلميزه وتضويعه أو في تثبيت مرجعيته وسلطته. ومع ذلك فإن أبو زيد لا ينجح دوماً. هناك عائق يمنعه من التشرع والكشف، أسميه «العائق الواقعي» إذا جازت العبارة. وموسوعي في ذلك أن مقولة «الواقع» على ما تستعمل في خطابات «الواقعيين» قد استهلك واستنفدت أغراضها. أقصد أنها باتت تستخدم بطريقة غير واقعية، أي ضد الواقع أو على حسابه أو لحجه. ولهذا فهي تتعرض الآن للتفقد الذي يزعزع ثقتها بوجود وقائع مطلقة منفصلة عن تفاسيرها ورواياتها. يكلام الجرح الذي كثر عن الاعتقاد بوجود حقائق ثابتة قائمة بذاتها بمنزلة عن الروايات والمطامات. وهذا القيد لقوله الواقع «جميعي» يستند منه «الواقعية» بمفهوم آخر هو «الواقعية»، ويد كست أن واقع تعني أن النص هو نتاج يعكس الواقع أو هو مجرد رواية للحقيقة، فإن الواقعية تعني أن النص بشكل هو نفسه واقعة تعرض مسها وتنتكس حقيقتها. إنها تعني أن النص يملك القدرة على أن يواصل صموده إزاء تغير الأحداث والوقائع.

ومفهوم الواقعية يجنبنا المتزلفين: الواقعي واللاهوتي، وكلاهما وسهاك لعملة واحدة، إذ كلاهما ينفي حقيقة النص كلاهما يعتبر أن لا حقيقة للنص سوى كونه يعنى عن الحقيقة حينها، مع الفارق أن اللاهوتي يصدق بالحقيقة التي يروي عنها النص، في حين إن الواقعي يشكك في هذه الحقيقة. وبدي يبتدئ في أن الواقعي واللاهوتي يتبادلان الأدوار، بمعنى أن اللاهوتي إذ يصرح بلاهوتية النص القرآني، لا يسمعه إلا أن يتعامل معه على نحو واقعي أي بإحاطته إلى حيشاته كما يفعل المفسرون عند البحث عن أسباب النزول. وفي المقابل إن الواقعي إذ تثبت بمقولة الواقع باحداً دوماً عن وقائع معينة ثابتة لكي يفهم في ضوءها النص، إنما يمارس واقعيته بطريقة ما روايتية لاهوتية. وفي كلا الحالتين تُهدر كينونة النص. لأن المطلوب ليس فهم النص بإحاطته إلى وقائع فانت وانتقت

بقدر ما يطلب التعامل معه كإمكان للفهم، مهم الوقائع الراهنة. باختصار ليس المطلوب العودة إلى الوقائع لفهم النص، بل المطلوب قراءة النص من أجل استكشاف الوقائع المطلوبة تحت ركام الخطابات

أعرف أنني استغرقت وكبدت أنسى القضية الساخنة الموضوعة على نار حامية، وأعيى بها الدعوى المرفوعة على نصر حامد أبو زيد والتي برّاد من ورائها، بإضافة بربرية، فسح عقد الزواج بين زوجين عاقلين مختارين بالرغم من إرادتهما المتضادة وبالطبع فإن مثل هذه الدعوى تشكل اعتداء على حقوق الإنسان قل نظيره في هذا العصر. ومع ذلك فإن موقف الشجب والاستنكار لا يفي عن محاولة الفهم. وأنا إذ ابتعدت عن المشكلة فلكي أعود إليها وأدخل عليها دخول من يريد أن يستعصي ويعرف

والحقيقة أن مفهوم «الوقائعية» كما استخدمه يجعل مقوله الارتداد غير ذات موضوع، بل هو يقرب المختلفين بعضهم من بعض. ففي مقولة الواقع التي يستخدمها أبو زيد، لنص إما أن يصدق القول أو لا يصدق، إما أن يروي حدث أو لا يروي، إما أن تكون له مصداقية أو لا تكون. في مدله الوقائعية يملك النص دوماً حقيقة أيّا كان مرجعه ومصدره. وهذه الحقيقة، أعني حقيقة النص، به دوماً غير حسنة الواقع، بمعنى أنها تمارس على الكائنات (أشخاصاً) من الاستعداد أو التمهيش أو النسيان. . . وهذا علاج نص دوماً إلى تأويل أو إلى تفكيك، بغية قراءة ما لم يتكشف. لو لم به حجة أو تمويه أو تزويره. . . وهذا معنى قول من يقولون إن الحقيقة هي أقل حقيقة عما ينبغي، أو إن الواقع هو أقل واقعية مما نحسب. بكلام آخر لا توجد حقائق نهائية إذ الحقيقة ليست سوى قراءتنا للوقائع والنصوص أو طريقة تعاملنا مع الأشياء والأحداث. إنها لا تنفصل عن ممارستها وحفظاتها ومؤسساتها.

وفي ضوء هذا المفهوم النقدي للحقيقة لا يتعد اللاهوتيون والواقعيون كل البعد بعضهم عن بعض، بل يمكن إدراجهم في خامة واحدة. إذ الكل يتنازعون حول القبض على الحقيقة كل فريق يدعي أنه وحده قادر، بمنهج، على امتلاك الحقيقة وتبليغها إلى الناس. هذا يصدق على الإسلاميين وعلى خصومهم من العلمانيين كصادق جلال العظيم ونصر حامد أبو زيد. يصدق أيضاً على أركون الذي يقع هو الآخر في الخطب فهو بالرغم من رهبانه على إدخال التاريخية إلى ساحة الفكر الإسلامي، يدعي أن منهجه في دراسة هذا الفكر، وحده هو الذي يتيح القبض على الحقيقة الحقيقية والكلية للإسلام وهذا زعم يتعارض مع تاريخية الحقيقة

إنذ الصراع حول ملكية الحقيقة وحراستها. ولا يهم في رأيي إن كانت هذه الحقيقة إلهية أم ناسوتية، ما وراثية أم طبيعية. نحن هنا إزاء ديكتاتورية الحقيقة، ديكتاتورية يمارسها الطرفان المتعارضان في الأطروحات والشماعات. هكذا يتعامل الإسلامي مع الحقيقة الدينية اللاهوتية، وهكذا يتعامل خصومه مع حقائقهم المادية أو الجدلية أو العلمية أو الثورية أو التقدمية. . . ومثل هذا التعامل مع الحقيقة يترجم كما دلت التجارب نقياً واقصاءً للغير الذي يبدن بتهمة الرجعية أو الظلامية أو العالة أو الخيانة أو الانشقاق وسواها من المفردات التي هي الشكل الحديث لمفهوم الارتداد الإسلامي، وبلا كيف نفرس ما مؤوس من عصف وحشي ومن إصابات جراحية باسم تلك الشماعات الحديثة من قبل دول وأنظمة احتكرت وحدها من دون سواها رفع شماعات التقدم والتحرر؟!

هكذا والمسألة التي أعيد ما تنصور إنها مسألة رؤيتين إلى الحقيقة. رؤية أحادية معقدة، ورؤية مفتوحة إحرارية والنص وحده من «حوزه الحقيقة» دأماً أن يتعامل معه كإمكان مفتوح، أو نصف عموده أحكاماً قطعية أو تعاليم نهائية. والرؤية الأخيرة للنص، أكال نصاً ثوباً أم صاماً لماركس، لا يمكن أن تنجح إلا الارتداد ونظائره الحديثة كالماللة والحياة. وما دام الكلام يدور على نصية نصر حامد أبو زيد يدعي بينهم ويحكم بصفته مرتداً، دألاً يمكن قوته هنا أن مقوله الارتداد التي يحاول الإسلاميون المعاصرون، حياته بعد موتها على مصداقية الدعوة إلى الحوار التي تدعو إليها بعض العلم، والمفكرين يسلمون إنها تظل مثلاً معبود شعير لدي يصرفه لسيد محمد حسين فضل الله

## صدر حديثاً

## لقاء الأسلاف

الكردي واللاتن  
في بلاد الباب وشروان  
جمال رشيد أحمد



## حقوق الألفام

لا مقدسات في الحوار. لأن من يتعامل معك بعففتك مرتدًا لا يعترف بك ولا معنى لحواره معك أصلاً، بل يضمن لك علاقة تقوم على العنف. وعلى كل حال فإنه إذا كان العقل الإسلامي غير قادر على إلغاء قاعدة الانتزاد من أساسها، فإنه يشهد بذلك على ضيقه وضعفه، على تحجره وجوده، على أنه باقٍ أسير تارخه ومخاضه، باختصار يشهد على أنه لا يحسن لغة الحوار بل لغة العنف.

## العنف الاصولي :

## سكرتاريا القيامة

يستغرب الكثير من المسلمين إزاء العنف الذي يُمارس في المجتمعات الإسلامية بين المذاهب والأحزاب والفسائل المتحدرة، فيضامون - هل يُعقل أن يقتلوا المسلمون على هذا النحو البربري؟ والحقيقة التي كلما سمعت مثل هذا الاستغراب أجيب متسائل: كأنك لست بمسلم، أو كأنك جاهل بتاريخ الإسلام السياسي الذي هو عبارة عن تقديرات من المراتبات والفتن والحروب. وفي أي إطار ضروري أقاد إيمارنا، وبعد التي تنازع خلفاته وصحبه على الشريعة واقتلوا فأهروا دماء في حروب أين منها داحس والغبراء؟ ولا يُنقذ الإسلام بهذا الأمر. فتاريخ المسيحية هو بدوره تاريخ حروب بين الطوائف والكنايس. وإبان الصراع بين الكاثوليك والبروتستانت في فرنسا، كانت تُقر بطن الحامل لرمي الحبيب في نهر العبي. والواقع أن العقل اللبني المفلت يؤول إلى ممارسة العنف لأنه يشتغل وفقاً لأليات تصف وتدين. فانت عندما تصف عريك بعففة كافر أو مشرك أو مبتدعاً أو ضالاً، فإنك تمارس تجاهه شكلاً من أشكال العنف. على كل حال العنف هو قدر الشر الذي لا تفكك منه. وتصور مجتمع خالٍ منه هو الطوبى. فما دام ثمة اجحاج وما دام هناك قوايتن لقمع المخالفات أو لتطبيع الأفراد، ثمة عنف لا بد من ممارسته.

ومع ذلك فإن للحركات الإسلامية المعاصرة شأنًا خاصاً مع العنف. فإذا كان البشر لا يتكفون عن الاقتتال، وإذا كانت الحروب قدر المجتمعات، وإذا كان تاريخ الأديان هو تاريخ صراع بين الطوائف والمذاهب. فإن الحركات الإسلامية الناشئة الآن هي بطبيعتها مولدة العنف، أي إن العنف خاصية بنيوية فيها. أولاً لكونها حركات أصولية. والأصولي الساعي إلى استعادة الأصل والتطبيق معه بحكم الميثاق يتهاجه وصوره

كيف يذبح  
كاتب امام  
أعين  
أطفاله؟!

وأطيافه. ولهذا فهو ينفخ حقيقة الحاضر ومشروعيته ولا يرى به سوى البطلان والفساد، ومن ثم يسعى إلى تغييره بأي شئ، إذ لا تهمه الوسيلة، بل المهم عنده أن يتغير هذا العالم الذي لا يتغير إلا على الشر والإثم. ثانياً لأن الحركات الإسلامية هي حركات اصطفاية. والاصطفائي يعتقد بأنه يتسمي بحدته من دون سواه إلى العرة الناجية، ويتصرف بوصفه وكيلًا لله على الأرض مكلفاً تنفيذ شرعه وأحكامه. بكلام الآخر الاصطفائي يعتقد بعففة عنصره ومعتقد ويتعامل مع نفسه بعففة الآخر والأصدق والأفضل، ولهذا فهو يزدري الغير تماماً كما ينفخ العالم. إنه لا يعترف بحقوق سواه كشر ولا يعترف بوزن الوقائع. ومن يكن كذلك، أي اصطفاياً عنصرياً، لا يمكن إلا أن يمارس العنف ضد من لا يتأهل معهم. والعنف يبدأ بتصنيف الناس بين مؤمن وكافر، أو مستقيم وفاسد، أو طيب وحيث. ثم يتدرج من الكلمة الجارحة إلى الرصاصة القاتلة

طبعاً إن لممارسات العنف ظروفًا اجتماعية وسياسية. هناك حقاً هواجس تفدي هذا الميل، تتعلق بالأمن الجماعي أو الغذائي أو الأمني الصرف. ولكن هذا ليس بكاف لتفسير العنف الذي هو سلوك بنيوي لدى الحركات الإسلامية - والبنية عموماً - بما هي حركات تجمع بين العنصرية الأصولية وبين الطوائف المخالصة. ولا كيف نفسر هذا العنف الذي يمارس ضد الذات والمخارج؟ كيف نفهم أن تُطلق النار عشوائياً على سائح أجنبي؟ كيف يذبح كاتب امام عين أطفاله؟ بأي ذنب يقتل مثل هؤلاء؟ إنه الإرهاب الذي يجعل الواحد يحمل كل الناس مسؤولية ما يراه أو يتخيله من ضرر أو فساد، فيقتل عدته أياً كان من دون ذنب أو جريمة إنها العنصرية التي تسرع قتل الغير الذي لا يستحق في نظر العنصري أن يكون إنساناً سورياً لأنه لا يشبهه في معتقده أو في لونه أو في لغته! إنها العفلية الأخروية التي تدفع الواحد من أجل الخلاص إلى ممارسات انتحارية سواء ضد الغير أو ضد الذات. باختصار إنها الزعة الأصولية التي تزين الحلم بالستحيل أي استعادة عصر ذهبي م يتحقق يوماً ولن يستحق أبداً. ولهذا فالأصولية تقوم على وهم مزدوج: أولاً وهم الماضي المثالي والتمتع الكامل، ذلك أن الماضين قد انخرطوا في صاعقة التاريخ بكل حديثه وبوصياته العديدة، المألوفة والمبتذلة، وعاشوا الحياة بعففتها ومساوئها، عظمتها وصغائرها، بجهاً وشاعها. أما الوجود الثاني فهو الادعاء بإمكان التطلع مع الأصل أي مع حدث عظيم أو عهد ذهبي أو نص تأسيسي. وهذا هو الستحيل عينه، إذ الكائن هو حديثه واختلافه، هو تشكله وتحوّلته. ثمة هوة أنطولوجية تمنع التطلع مع الأصل المفترض. ولهذا فإن الأصولي لا يحسن ترجمه أصوليته على الأرض إلا بالانحداد عن الأصول والإساءة إليها أو

نشرها بنسبته أقواله وأفعاله إليها. والحقيقة أن القارة بين المسلمين المعاصرين والمسلمين في عصر الفتح تظهر أن هؤلاء كانوا أكثر عقلانية وواقعية وأكثر مصداقية ومشروعية وأكثر ساحة ولبرية، ولهذا كانوا أكثر قوة واقتداراً وأكثر فاعلية وتأثيراً.

لا أقول كما يردد الكثيرون من الذين ينتقدون ممارسات الحركات الإسلامية: ما هكذا يطبق الإسلام. إذ ليس عندي طريقة أفضل منهم لتطبيقه. بل إلي أمل إلى القول بأن الإسلام الذي يُراد احتلاؤه وتطبيقه لا يطبق إلا على هذا النحو من التصبب والصفيق والإنعاف والإرهاق. طبعاً لا أقصد هنا الإسلام بالمعنى الحصري والشامل، بل أقصد الإسلام الفقهي والعقائدي كما يجري تداوله وتطبيقه. أما الإسلام الحضاري فهو فضاء ثنائي يتطوي على الحضري والجالي. إنه إرث يتطوي على مختلف وروائع يمكن العمل عليها لتجديد المعرفة واللغة. بكلام آخر الإسلام بهذا المعنى ليس نموذجاً جاهزاً، وإنما هو نموذج ثنائي يمكن توظيف عناصره ومعطياته لتشكيل ثقافة جديدة أو إنعاش معرفة حديثة حية فاعلة.

إذن ليست المسألة مسألة سوء أو خطأ في التطبيق. إنها بالأحرى مسألة نموذج لا يعمل إلا لكي يثبت فشله. مسأله أفكار وأحكام وقواعد أصبحت غير دالة صرف عن الواقع إلا على هذا النحو من الالتئام والتفتت. ولنعلم: قد تمنح الحركات الإسلامية في نسب الدول عالمه أو تقويض الأنظمة السائدة، إذ هي تحكم واستتاراً بما ذا منعوا هائل على التنمية والتجيش. ولكنها لا تستطيع بناء مجتمع فني ومتطور أو تشكيل دولة قوية وحديثة. ذلك أن البناء يحتاج إلى صيغة سياسية تتيح حرية العمل والمبادرة وحرية التفكير والتعبير. يحتاج إلى الحلق والابتكار في الفكر والممارسة في اللغة والخطاب، في التشريع والتنظيم، في الآلية والمؤسسات. ولا أنحال النموذج الفقهي يتبع مثل هذه الإمكانيات لا من الناحية السياسية ولا من الناحية الفكرية. على الصعيد السياسي لا صيغة جديدة مبتكرة لتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم. لا سلطة يطمح معها الفرد إلى حريته وحقوقه. بل الوضع هو أسوأ من ذي قبل إذ الواقع صارخاً والأمثلة بلغة من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب. من أفغانستان إلى الجزائر، ومن إيران إلى مصر. ففي إيران أقصى متطري خليفة الحقيقي يوشك بعدما تمجراً وانتقد السلطة على حصاد عشر سنوات من إعطاء الثورة قتلاً. لقد صورنا أنفسنا للعالم وكأننا أم لا نبوي سوى القتل. لقد عزل الشيخ لأن السلطة تعاملت مع تسها كمرجعية لا تقبل النقد والاعتراض أي مرجعية تسأل ولا تسأل، تخائب ولا تخائب. وفي أفغانستان لا يحسن القادة المسلمون الحوار إلا بلغة المدافع بل بأجساد الأرباب. إنهم

يتصرفون كأنهم وثنية استولى عليها الحقد والغضب، ولهذا فهم يقصفون المدينة من دون رعاية لأية حرمة، بما في ذلك حرمة للمسجد. وفي مصر تطلق النار على سائح أجنبي في مقهى، أو يجري اغتيال شخصيات أكاديمية جاءت للمشاركة في مؤتمر حقوقي، بانتصار إن الوضع يتلخص برفع دعوى شرعية على كاتب بحث واجتهد لفصله عن زوجته. وفي الجزائر يقتل المرء من دون ذنب اقترحه أي غير حق. هذه هي النتائج والموديلات. إنها تشهد بأن الإسلاميين الذين هم خارج السلطة لا يتنجسون إلا في تقديم مخارج لممارسة العنف. وأما الذين وصلوا إلى السلطة فإنهم يقدمون شكلاً من أشكال الحكم يجمع بين الدولة التيقراطية القديمة والدولة التوتاليتارية الحديثة. بانتصار إننا إزاء مخارج لا تصلح للحياة، ولا يمكن أن تصنع حاضراً أو تبني مستقبل.

على الصعيد الفكري نجد أن الإسلامي لا يفكر بطريقة خلاقة منتجة أي لا يتبع معرفة جديدة حية سواء حول التصوص أو حول الواقع. فهو لا يفكر بقدر ما يشر أو ينذر. والدليل أنه لم يتفكر علماً من العلوم ولم يطور فرعاً من فروع المعرفة، كما يحكي الآن في الغرب الحديث أو كما جرى في العصر الإسلامي الكلاسيكي. والعلامة في ذلك أن الإسلامي المعاصر يطغى عنه أحاسيس المقاندي على هاجس المعرفة، فهو لا يسلمهم المعرفة بل تحكمهم التصوص وتحكم به الأصول وتتجسد على الورق أنه لا شيء بل يعرف ما لا يعرف، بل همه أن يبرز المعلوم والمعلوم والمسلح. هكذا فهو يقر أساساً بجزء من التفكير والتشريع إلهي سلطة النص والشرع. إنه يعتبر أن السلف هم أعلم من ناشون فيهم. ولهذا ينبغي اتاعهم فيها سوء وأسوء. وإذا كان لا أن متحدث في الفروع والتفاصيل، أما الأصول والأساسيات، رؤية ومعتقد، فقها وشرعاً، مناهجاً وسلفوكاً، فقد نصَّ عليها ولا مجال سوى تطبيقها واستثمارها. هذا في حين أن الاسلاف قد اجتهدوا وأبدعوا وابتدعوا ما أمكنهم وما أملت عليهم صناعة الحياة من الأساق الفقهية والنظومات العقائدية والأنظمة المعرفية والمؤسسات المدنية. لقد استثمروا التصوص والرموز والأفكار من أجل تحصيل مشاهيرهم ومعتقدهم ووظفوها في خدمة مشاريعهم الدنيوية واستراتيجياتهم السلطوية، ولهذا فقد توسعوا وازدهروا وتمكروا من تعريب العالم وأسلمته. أما المعاصرون فإنهم بالمعكس يعيشون من أجل النص والرمز والشعار، ولهذا فهم لم يتنجسوا في صناعة الواقع وتغيير العالم.

نختصر القول إن الأصولي لا يفكر بطريقة فعالة لأن همه في كل ما يفكر فيه ويقول أو يفعله هو توسيع الأصل أو الدفاع عنه أو اتخاذ غلظة وقرينة. ولهذا فالأصولي إما أن يقف موقفاً سلطانياً بحثاً قائلاً لا يصلح حال الخلف إلا بما يصلح به حال السلف





## حقول الأنغام

شاهدًا بذلك على عجزه، وإما أن يدع ويتدع بالخروج على الأصل والاختلاف مع عم ادعاء الانتساب إليه شاهدًا بذلك على زيفه، وإما أن يدافع عن قصوره العقلي تجاه النص الأصلي بالعقل نفسه شاهدًا بذلك على نهاته، وإما أن يعيد إنتاج الأصل وتفسيره وشروحاته على نحو يتصف بال تكرار واللغو والتبسيط أو الإبتذال شاهدًا بذلك على هشاشته وشوائبه. هذه سمات الخطاب الأصولي. فهو نص يتلو من الأصالة والفردية والانتكار قياساً على ما كان يمتاز به الخطاب في العصر الإسلامي الكلاسيكي أو على ما يمتاز به الخطاب في الفكر الغربي الحديث. إنه (أي خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة) لا يبنى، بمعنى الحفرة وحده المعرفة ولا يمتاز بخصوصية الفكر وقوة المفهوم. بل هو ينشأ بأن أصحابه ليسوا هم الذين سيملكون لنا صيغة للوجود تمكننا من الإسهام في العمل الحضاري الخلاقي لكي نغارس خصوصيتنا على نحو عالمي.

## السيد محمد حسين فضل الله:

### إدارة المفردات

لا أريد أن أعمم. فالتعميم يفتي إلى الاختزال. إنه حق للخصوصية ونسخ للفرد باسم الكل. هذا في حين أن التفكير المنتج هو ممارسة للاختلاف والابتداع. أقول ذلك لأن هناك أعلاماً في الحركات الإسلامية يدعوون في الفكر والقول والعمل، أو على الأقل يدعوون في طريقة تعاملهم مع الأصول واستثمارهم لها. أفكر في قلة نادرة يأتي في طليعتهم السيد محمد حسين فضل الله الذي شكلت مقالته في مجلة «النائدة» وبؤس المفكرين ورجال الدين العدد ٦٧ منطلقاً لقائتي هذه. والكلام إنما يستدعي الكلام.

والواقع أنني أتابع أقوال هذا المرجع الأصولي ومواقفه منذ بدأ تجمع يلمع على ساحة السياسة عندما. وأقول المرجع لأنه لا يصف على خاتمة أحد سواء، على الأقل من الناحية الفكرية. والذي يبدو لي من خلال نصومه أنه لا يفكر على طريقة الأصوليين والإسلاميين عموماً، ولهذا فهو يفكر بطريقة لا تتخلو من الجدية والابتكار. صحيح أنه يشترك معهم بالخط الإسلامي العريض والعتاوين الكبرى لمشروعهم، إلا أنه يبتكر لقته ويحدد في مصطلحاته ومفاهيمه. وطريقته في التفكير مرتبة لوليه مفتوحة على تعقيدات الواقع وتعرجاته. إنه متحرر من

الشكالية المطلقة والعقلية الصلبة والرؤية الأحادية التي يتصف بها خطاب الأصوليين. من جهة أخرى عندما أتأمل بين خطاب مصل الله وحجب المثقفي والثقافة من الأحزاب العلمانية الماركسية أو القومية أحد أبصاراً أن الفارق كبير بين وبينهم في نقد التفكير وطريقة المعالجة. فهم يتعاملون مع أفكارهم بصورة دوجيالية صميمة لاهوتية، في حين هو يتعامل مع مفرداته بصورة عملانية إجرائية أدائية. ولهذا فهم يطمسون الحدث لكي تصح مقولاتهم ويختزلون الواقع لكي تندرج في قوالب تفكيرهم. أما هو فيقرأ الحدث بعين مفتوحة لكي يحسن التعامل معه، ويستثمر نصومه من أجل إنتاج الموقف أو إثبات الوجود. إنه يحسن اللعب على ساحته وتلك من قوة الفكر وسعة الحيلة ما يمكنه من ابتكار الحلول وإيجاد الدلائل. والإجمالاً يجمع فضل الله بين صفات ثلاث قلباً اجتمعت في واحد من قادة الحركات الأصولية: العقيدة الملتزمة، والسياسي الملتزم، ورجل الفكر الذي لا تغيث عنه مسألة علاقته بفكره وكيفية إدارته لقدراته، أي كيفية تداولها وصرفها. ولهذا فهو في تنويع لأوضاع الحركة الإسلامية لا يتوقف عن تقديم للظاهرة التي يعيدشها ويسهم بـ في صنعها. عارداً دوماً كشف الأخطاء وإبرار الوجهة السنية، نصريحاً أو تلميحاً، مباشرة أو بصورة غير مباشرة على لسان خصم مقترض أو صغرى يعترض. فهو قد تساءل منذ البداية بعبارة القديس الصواب والحدود التي ينبغي أن تراعيها ولاية العقيدة حتى لا تتحول إلى حكم فردي يفي مطلقاً كما جاء في مقالته في مجلة «الترديد» حول «القوة في الدولة الإسلامية»، متمرساً بذلك اختلافه حيال السلطة القائمة في طهران. وما هو يكشف في مقالته في مجلة «النائدة» أن الإسلاميين يختزنون الأسلوب الماركسي في السياسة. وأياً يكن، فإن تجربة فضل الله هي تجربة فريدة استثنائية تشهد للإسلاميين كما تشهد ضدهم. وإلى إذ أشهد لفضل الله على طريقته المنة في التفكير وعلى عقلانيته الواسعة، أخالفه في الكثير من طروحاته ومواقفه. أفكر في الفتوى التي صدرت عنه بتحريم الاشتراك في الشركة العقارية لإعادة إعمار وسط بيروت الذي عدته الحرب، بحسباً أن المساهمة في هذه الشركة هو كالتعامل مع «المال المصوب» وأنا لست مع هذه الفتوى. لأنه لو كان الأمر كذلك وعلى ما يتساءل الكثيرون، لكان أكثرنا، نحن المستأجرين، نغارس الغضب، لأننا نسكن بيوتاً رخيماً عن إرادة مالكها، أي بقوة الأمر الواقع الذي يرضي عليه القانون المدني شرعية. طبعاً أنا لست فيها. ولكن فرائد لتاريخ البقية تقول لي: لا يوجد قلة محض أو شرع خالص. فالشرعية لا تنفصل عن السياسات والاستراتيجيات. والفق هو تاريخ الخارج والجبل الشرعية. ولهذا ليست الفتوى أسكناً قطعية بقدر ما هي بدائل ملك عادة أصداءها.



والأصول والأفكار، تساوى النازح العقائدية على احتلافها، كما أكرر في نقدي للمشاريع الأيديولوجية النابضة على ساحاتها كانت إسلامية أم ماركسية أم قومية. إذ كلها تُرحلت لكي تثبت فشلها كما تدل على ذلك الوقائع من جهة، وتنبئ به قراءة النصوص من جهة أخرى. وإذا كان النموذج أن ينجح، فيعد أن يخرج أصحابه على أصولهم ويتخلوا عن قضيتهم أو يدوسوا على شعاراتهم. من هنا تنتفي الفروقات بين المقولات والشعارات المطروحة. ولا تعود المفاضلة تجدي بين العلماني والأصولي، أو بين الحداثي والسلفي، أو بين المحافظ وداعية التحرر... بل يصبح الأول والأهم الالتفات إلى الطريقة التي يتعامل بها الواحد مع مفرداته وشعاراته. فكم من مطالب بالحرية تعاملت مع هذا الشعار بصورة أميرية! وكم من ساع إلى تحقيق العقائدية يجعلنا نترحم على السفينة والاسلامي لا يشذ عن ذلك فهو يعدك بالتحرير من الظلم والفقر فيما هو يمارس عليك ديكتاتورية نصوصه وقواعده، أو يعدك بمجتمع السلام فيما هو لا يحسن سوى صناعة الحرب أو لغة الإرهاب، أو يحاول إقناعك بالهرية شريعته وفقهه، فيما يتعاطى مع نفسه وغيره بدنيويته العارية من أي وازع أو ضابط، ولهذا فهو، دداعاً من موقعه أو دوره، لا يتورع عن ذلك مسد أو قصف أحياء آمنه، وهو لا يقصف بذلك سوى العاليت التي يجهلها والميلادي التي يظن منها.

كارل ماركس:

## يحيى العظام وهي رميم

وأخيراً، إذا كان نقد الخطابات والممارسات يحمل على تجاوز المقولات والمشاريع للانضات إلى بنية التفكير وغط العلاقة وطريقة التعامل وكيفية الأداء ومنطق الاشتغال، فإنه ينبغي أيضاً تجاوز تلك التصنيفات والمفاضلات بين الثقافات والعقول والأعمال الفكرية انطلاقاً من ثنائيات الشرق والغرب، أو القديم والحديث، أو العربي والأوروبي، أو الأسلامي والغربي. فأننا وبحسب طريقي في النقد وفي التعامل مع قضايا الفكر لا أملك سوى نصوص، سوى تشكيلات خطابية أشغل عليها تفسيراً أو تأويلاً أو تفكيكاً لإنتاج معرفة جديدة. والدخول على القضايا والمشكلات من هذا المدخل يجري من كثير من المشكلات المزائفة أو التحكيمات المسبقة أو الألفاظ العائلة.

وأنا إذ أخالفه في هذه الفتوى أخالفه في المسألة الأهم، في العنوان الكبير، أي مشروع الدولة الإسلامية، وأخالفه في دعوى الإسلام الأصولي الصحيح. ذلك أن الدولة هي في النهاية دولة القائمين بها، هي الدولة الأموية أو العباسية أو الموية أو الصفوية أو العثمانية، أو هي الدولة الإيرانية إذا نشأ التحركة الحديثة. وأما الإسلام فكل واحد يمارسه على طريقته وبحسب شروطه. والقول بوجود إسلام صحيح وإسلام غير صحيح لا يعطي إلا إلى الاستبعاد المتبادل، إذ كل فرقة تدعي أنها تحمك الإسلام الحقيقي وحدها من دون سواها.

والخليفة أن كل واحد يمارس إسلامه وينتج حقيقة ويعنع قوته أو يبي دولته. كل واحد يملك حقه وقسطه من الوجود. ولكن لا أحد يملك حقيقة الإسلام الأصولي. لأن هذا الإسلام لا يوجد يوماً ما دام الذين يعتقدون به ويمارسونه لا يتكون عن ممارسة اختلافهم وتخصوصياتهم. ومن باب أولى أن لا يملك أحدنا مفاتيح الكلية المطلقة. ولهذا فالمشروع الاسلامي هو في النهاية مشروع ديموي تاريخي، إنه صيفه عيش على هذه الأرض. والاعتراف بذلك أي بدسوية هذا المشروع يخفف من الضلالة والتعصب والظن بقد ما يعني تعامل الواحد مع مقولاته وأفكاره بطريقة سببية مفتوحة. وأما التعامل مع المشروع الاسلامي بصفتها الفلسفة الدينية أو الماورائية فإنه يولد نماذج لا تحسن سوى ممارسة للإرهاب، ويصنع دعاة يمتزجون الواحد منهم طاغية بيقينه وجهه التصريح بأنه يريد تنفيذ حكم الله على الأرض، فيما هو كثة من شهوات وغرائز، فيما هو كائن مبني على التعارض مركب من لفض والاختلاف.

هكذا ثمة لخطان أو طريقان لتعامل المسلم مع إسلامه: يمكن له أن يتعامل معه على نحو مفتوح كإنتاج أو كتنفيذ أو كنع بني في الاشتغال عليه وتوظيفه لإنتاج معرفة حية أو قوة فاعلة أو صيغة مدنية حضارية أو نموذج سلوكي ذوقي. في المقابل يمكن للواحد أن يتعامل مع إسلامه كنظام مغلق أو كأصول متحصنة أو كأحكام جاهزة أو كنصوص مشرلة ليعيد إنتاجه على هذا النحو من الضعف والمشاوشة واللغو، أو لكي يوظفه على هذا النحو من الخراب والعماء، كما يتعامل مع الاسلامي الحزبي والعقائدي المتمركز على أصوله، المعسكر وراء نصوصه، للذين يصفاه معتقده وعصره. وهذا شأن كل نموذج عقائدي تسلط عليه الأسماء والنصوص. هذا شأن كل سبيل على أفكاره مؤمن ماضطمانه وحقه المطلق أو حقيقته الكمية.

في ضوء هذا التمييز بين النمطين من التعامل: النمط المفتوح على الحقائق والفكر والعالم والمط المتعلق على الذات

## حقول الأنغام

كان ميشال فوكو في ذروة سلطانه المعرفي في نهاية الستينات. وكان عندما يذكر ماركس أمامه يقول: لا تحدثوني عنه. لقد ولى زمنه. وهذا شأن الفيلسوف مع سواه: إما أن يعمل على نسخه وعو صوته أو يحاول إحياءه وتقديم صورة جديدة له أو نسخة مختلفة عنه. ولكن الفيلسوف الحقيقي هو أقوى وأبقى من أن يلقيه فيلسوف آخر. فهو يحتاج ولكن لكي يعود. وما هو ماركس يعود. وهو يعود إلى الساحة الفرنسية نفسها، ومن الباب العريض، أي من خلال فيلسوفين بارزين على هذه الساحة: الأول هو جاك دريدا وقد ألف كتاباً بعنوان: «أطراف ماركس» شكل منذ صدره مدافعاً للتعليقات والقراءات المختلفة. أما الثاني فهو جيل دولوز وقد ألف كتاباً لم يصدر بعد يتحدث فيه عن «عظمة ماركس»، على ما قرأنا وسمنا. ومع أنني لم أقرأ أبداً من الكتابين، فإنني أعلم أن بل يتفق في ما دامت مشتغلاً على النصوص، أن أتكلم بكلام موجز على المفهومين من العنوانين، أي على عظمة ماركس وأطرافه.

إن دمار ماركس يعود. ولكنه لن ينجي العظام وهي رميم، أي لا يعطي حجة للتركيب البارة ولا يفتح مسودح الاشتراكي مصدقه التي صعد طبعاً هناك من يتهم بالكلام على عظمة ماركس. أما في ذلك مع تعظيم الأشخاص والنصوص، أي كانت أهميتها وأياً كانت نبرتها، فالتعظيم لا يولد سوى التقليد والتمسك بآثاره العتيقة والذي يعظم الآخر من يشهد على صغاره وحصره. ومن كل

حال فالذين يصنعون عظمة العظام هم الصغار، كما أن الذين يصنعون ذكاء الأذكاء هم الأمياء. من هنا فأنا، وإن كنت أقدر روائع الفكر، فإنني لست مع التعظيم. إذ للعظمة وجهها الآخر. إنها حجب لما يمارسه العظام من صفات الأمور. ولعل العظم هو الذي يخفي غطية صفاته، لأنه ما من عظم في النهاية، إلا وعاش الحياة بنفسها وتضيئها بعصائلها ورداتها.

وفي أي حال لا أريد للعظام أن يجيئوا بأطرافهم علي. لا أريد لهم أن يرخوا بأنفاهم على فكري. من هذا المنطلق كان تعليمي على «أطراف ماركس» جاك دريدا في إحدى الصفات البارزة، أي لم يكن كلامي يرمي إلى خالفة الذين ظنوا أنني أخالفهم، بل كان يرمي إلى خالفة دريدا نفسه. وأنا مع أنني أعجب بمر هذا الفيلسوف وأفيد من تفكيكاته، فإنني أنقذه في الوقت نفسه وأقوم بسيطرته علي. وهو إذ يتحدث عن أطراف ماركس العائدة، فأنا أميل إلى التعامل مع ماركس بطريقة أخرى. أي لا أتصل مع ماركس صاحب المشروع الثوري لتغيير العالم، ماركس الذي يقيم أطرافه على الثوريين الذين يفرحون لمودته. وإنما أتصل مع ماركس صاحب الأعمال الفكرية، وذلك بقراءة نصه قراءة جديدة معاً. بسج نفوذات الأحرى السابقة. وإذا كان من غير يمكن لاقتضاء عن المورث الفكري، أكان ذلك يتصل بماركس أم بالفكراني، ينتهز لم يابن عربي، فإنني لا أقرا النصوص ككلام، بل أقرأها لكي أقرر من سطوتها. بذلك أجده قراءتها وأسمى إلى تحويل المعرفة للورثة الجامدة إلى كلام ناطق ومعرفة حية. لأننا أن نتحرر من أطراف العظام، وسلطانهم. أو على الأقل لتتصل مع عظمتهم وأطرافهم بطريقة لا تشهد فيها على عبوديتنا لهم، بل على قدرتنا على الخلق والابتكار، ولم يفعل دريدا سوى ذلك على ما قلنا، أي إنه استعاد عبارة «الطيف» الواردة في نص ماركس لكي ينتج نصاً جديداً ويقدم نسخة مختلفة من ماركس. وإذا كان لي أن أقرأ بدوري «أطراف ماركس» لدريدا فلن أتعامل معه كطيف، بل كنص، أي كإداة لكلام جديد مختلف.

لا أريد أن أنهي كلامي من غير التطرق إلى مسألة أخيرة تتعلق هي الأخرى الخط الأحمر الذي ترسمه المحرمات الدينية والمحظورات الاجتماعية، وأعني بها المسألة الجنسية وبالتحديد مسألة تحصيل المذاق وإرضاء الشهوات. وثمة وقائع طازجة في هذا الموضوع من متع «حديقة الحواس» لعبد وازن إلى ش الحملة من قبل الاسلاميين على مجلة وإبداع لنشرها صوراً وتحشيد الحياة. وقد ورد في صيغة الاستجواب الذي قدم في هذا الصدد لوزير الثقافة المصري: «تأنيج الحياة». وعارة النجيب تفصح في رأيي القائلين بها، فهم الذين يفكرون

صدر حديثاً



الوليمة

أنسي الحاج

# تكوينات

عدنان الصانع

شاعر من العراق



■ أين طويل، يصلي بسرة الأرض  
أصفي إلى معالهم  
وهي تحفر التاريخ  
بأصابع من حجر  
وجلود ملتحها السياط.

\*\*\*

وحده ظله نائم في الطل  
أيقظه  
وأصطحبه معه  
إلى الضوء.

\*\*\*

منطرحاً  
على السمع  
يسأل هل من شاعر  
في القمة؟

\*\*\*

وراء الخطى الصاعدة  
ثمة دم يابس  
على السلام. □

بالذبح ولعلمهم بمارسونه.

على كل حال أؤثر الدخول على هذه المسألة من واقعة أخرى جرت في هذه المدينة بيروت. وأعني بها إغلاق البازار والحانات بعد أن قوي نفوذ المظاهرات الإسلامية وسيطروا على أجزاء واسعة من المدينة. يومها أتى الكثيرون على هذا الإجراء حفاظاً على التقاليد والأدب. بيد أنني فكرت في هذه المسألة بعكس ما فكر فيه غيري. ولهذا قلت: حرصاً على الآداب العامة وصوباً للعلاقات المشروعة، فلتترك الحانات كهامش في المدينة ضروري، لأنه يئس أن يؤدي إغلاقها إلى فتحها في البيوت. أقول ذلك لأنه ما خلت المدينة العربية الإسلامية يوماً من مثل هذا الهامش الذي شكل متفصلاً لمن لا يستطيع قضاء الوطر بالطرق المشروعة. وعلى كل حال فإن تاريخ الجنس في المجتمعات الإسلامية ليس هو تاريخ المحافظة أو الصون والعفاف. إنه تاريخ العلاقة بين المشروع وغير المشروع، بين المحلل والمحرم، بين المستور والقضائي. يشهد على ذلك تاريخ الجوارح والغلاليان. لقد أنشأ أميراطورية للجوارح في العصر العباسي كما أكرر القول

أقول ذلك مع أنني لست ليرالياً على هذا الصعيد. وإذا قصدت القول: لم يعد يجدي نفعاً منع كتاب يتحدث فيه صاحبه عن تجرته الجنسية على المكشوف، بل يهجو هذا الجنس كاريكاتورياً تجاه هذا الانتشار الواسع للمجلات المصاحفية التي تباع في المكتبات فضلاً عن أشرطة الفيديو وأفلام الدورس طبعاً لا يجوز أن يتحول كل بيت إلى «حالة طوارئ» حسية وفقاً للاستشارة البليغة للسيد محمد حسين فضل الله. وبكثيرة ثمة إشكال هنا من الصعب معالجته على مستوى أسرة أو مجتمع، بل أصبح يحتاج إلى معالجة على مستوى أوسع مادام ثمة أقطار صناعية تبت أفلاماً خملاعية يمكن أن تفتزو بفحشها كل بيت. المسألة هي في غاية التعقيد. والأمور متداخلة. وإذا كان لدره لا يرضى لابتة أو لشقيقتة أن تنام مع شاب في منزله أو خارج منزله كما يحصل في الغرب، فإنه لو أبحث «الثقافة» و«الطبقة» لما اختلف الأمر كثيراً، إذ سيجد الواحد ابنته أو شقيقته نام مع غيره، من دون علمه أو رضاه، ولكن تحت عطاء شرعي. بيد أن الثمة والشرعية لم تطبق لأن الأحلاق هي أقوى من الشرعية على هذا الصعيد. بل إن الشرعية لا تطبق التطبيق الحسن من دون وإزع تخفي. أختتم بالقول. يبدو أن تاريخ الجنس هو تاريخ معاصر وانتهاكات وقضائيات وإذا كان المآثور الديني ينصح بالتستر على المعاصي والقضائيات، فإننا نحيا في عصر لا شغل فيه لوسائل الإعلام سوى نشر الفضائح والأجساد العارية من عل الشاشات. من هنا ثمة حاجة لخلفيات جديدة ينفي التكبر فيها والعمل على صوغها. □



# الموت النبيل

الشعراء المحتجون.. في كل وادٍ ينتحرون

صقر أبو فخر



سيموت، لذلك تملكه الخوف من الماء، ويود لو يعرف ما بعد موته غير أن الخوف من الموت مستقل عن معرفة الموت فالحيوان يستشعر الموت ويخشاه من غير أن يعرفه معارفه صحيحة. هذا كان شرط التعامل مع الموت معرفة معرفة صحيحة وهذه المعرفة هي العسفة التي يعرف الموت لا يعيش الموت لكن هذه المعرفة ليست غاية في ذاتها، بل علاج للنفس ذلك لأن الموت، من روية حديثه، لا يعني شئاً في النهاية فبقا دما موحودين بحسب أبيقور - فالموت غير موجود، وعندما نحل الموت نكون نحن غير موحودين وفي الأساطير اليونانية بعض من هذا الخجل فالقوس ها عمل

■ حيث مشكلة الموت عقل الإنسان منذ سروع الوعي الشرقي وأذهلت وحدانه وخياله ويمكن اعتبار تلك اللحظة في الزمن التي بدأ فيها الفرد يتساءل عما يجعل الناس تذهب فلا تعود بداية لتاريخ التفكير الإنساني ومنذ تلك اللحظة صار الموت ملهم للفلسفة والفلسفة، في جوهرها، هي معرفة الموت، لأن من دون الموت ما كان للشعر أن يتفلسفوا إن الحبس البشري هو الحبس الوحيد الذي يعرف أنه

## الانتحار أعلى درجات الإستغالة

الذي فقد والده في عامه الأول ثم ماتت والدته في السنة التالية، وما كاد يصل إلى الخامسة عشرة حتى توفي جده فصار وحيداً تماماً. وانتحر «ماياكوفسكي» الروسي عندما اكتشف هزيمة الثورة التي انضم إليها بوجدانه وعقله، فنقد بنفسه الحكم الذي أصدره الآخرون عليه. أما «فريجينا دولف» (ولدت في ٣٠ / ٥ / ١٨٧٩ واسمها الأصلي «فانيسا ستين») فقد أغرقت نفسها في نهر «أوره» في ٨ / ٣ / ١٩٤١ وانتحر «أرشيل غوركي» الرسام السوربالي سنة ١٩٤٨ يائساً من مصير لم يتمكن من السيطرة على تفصيلاته (ولد في أرمينيا سنة ١٩٠٤ وتركه والده إلى أميركا سنة ١٩٠٨، ثم فقد والدته سنة ١٩١٩ فلقن بوالده في محاولة بالسة لمعالجة يأسه). كذلك انتحر الإيطالي «تشيزاره بافرزة» في ٢٧ / ٨ / ١٩٥٠ (ولد سنة ١٩٠٨) لأن المرارة التي استقرت داخله لم تترك له أي شيء ليحبه. وعلى هذه الخطى سار «ستيفان زفانج» النمساوي و«هرمي دي مونترلان» الفرنسي والشاعرة الأميركية «سيلفيا بلاث»... «سرجي سسن» ولشاعر «شيلي» وغيرهم



**هــ الانتحار بين الشعراء العرب نادر.** وتكاد النادرة لا عظم من أبيات شعراء عرب الذين انتحروا. لا الطغرئلي يمكن عشم على أصابع اليد الواحدة. وبقيت أن محارلات الانتحار كثيرة جداً، لكن الساجع منها قليل. ونولاً الانتحار المدوي للشاعر خليل حاوي صبيحة اجتياح إسرائيل لسان في ٦ / ٦ / ١٩٨٢ لما أعادت إلينا الذاكرة أسباه من سفوه إلى الانتحار أمثال الملقف السوري نبيل الإمام والشاعر الجزائري عبد الله بو خالفة والعراقي سنار قناوي حسن ومواطنه الشاعر إبراهيم زاير والمخرب المسرحي الغربي حوري الحسين والروائي المصري وجيه عالي السدي ترك رواية بالانكليزية عنوانها: «Beer in the Smoker club». غير أن خليل حاوي يبقى الشاعر الأبرز الذي نجح على وضع حد لحياته المتكررة بعد أن عاش حياة تكلم الرماد، فكان شاعر الشقاء والمذاب، وكان شعره رؤاء دالماً لعالم يتحول فيه الإنسان وحضارته نحو الموت. ولد في الشوبر - لسان في ١ / ١ / ١٩٢٥، وأطلق النار على رأسه في ٦ / ٦ / ١٩٨٢، ففقدت سباه الشعر العربي بموته واحداً من أقيانه الجميلة، بعدما أصدر أربعة دواوين شعرية وضعه في مقدمة الشعراء العرب المجتدين هي: «نهر الرماد»، «النائي والريح»، «بيادر الجوع»، «من جحيم الكوميديا»

إن خليل حاوي لا يحتاج، في هذه الوقفة، إلى تعريف أو

وحيد هو الموت. لكن كلمة «قوس» باليونانية Bios الحيدة أيضاً. ويحري تصوير «كوبيد»، إله الحب الإغريقي، حاملاً القوس يرمي بسهامه قلوب العاشقين. والسهم هنا ليس أداة للموت، بل التقيض، أي أداة للحياة والقوس في اللغة العربية مؤنثة وإن جاز التذكير على الأضعف. أما السهم فهو مذكر، وكلامها ساكن ولا تولد الحركة إلا بالاقتران، فيجذب القوس سهمه الذي لا يتفك براوح لينفكت. فتقع حرارة لا خلاص من رموزها: إندذاب وانفلات، إقبال وإدبار، حياة وموت في الآن وفي كل حين، كان فيها جدل الدائرة وبقطة اليكار. فالبلدية هي النهاية دوماً، والحياة يليها الموت، والرحلة معراج دائم. إذا كان الموت الطبيعي عند البعض هو الحقيقة الإنسانية الأكثر مأساوية ورعباً، فإن الموت الإرادي، أو الانتحار، هو بدوره، طريقة راعية للتخلص من المأساة. وما انتحار سقراط (٤٧٠ - ٣٣٩ ق. م) بالسم وسينكا الفيلسوف (٤ ق. م - ٦٥ م) بقطع شرايين اليد إلا طريقة نبيلة للموت البيل نسقراط الذي اهم بهؤلاء العقول وسينكا لتدبيره مؤامره سياسية ضد نيرون، حكماً بالإعدام وتركه هو، «سعارها نبيلين، حرية اختيار طريقة الموت حسب

إن هذا النوع من الانتحار هو انتحار تخلص على غير الحرية الناقصة في القاتون. فاحد الزكيات الانتحار - أي التخلص من مأساة - غالباً تماماً على مثال سقراط وعي قصة سينكا ذلك لأن موتها كان بلا خيار، أما خيارها الوحيد فهو طريقة الموت فقط. مقابل هذا الضرب من الموت شبه الإرادي. وفي انتقال خاطف إلى عصرنا هذا، برع الشعراء الرومانسيون في تناول الموت في أشعارهم وقصائدهم، وأفاضوا في الكلام على الانتحار ليس لأنه طريقة إرادية للموت فحسب، بل لأنه أعلى درجات الإستغالة الإنسانية. فغلب على شعرهم ذلك الرثاء الدائم لعالم يموت سلا قياصة، وذلك لتوق الدائم إلى عالم متخيل ربما لم ينضج يوماً، وجعلوا من حياتهم شاهداً على يؤس عائلهم، ومن نهايتها فضيحة لهمصرهم. معاشوا عالماً من «الوهم» بلا أمل، وكان موتهم حداً لا لام لا رجاء لها. وعلى هذا القراء كان مصرير الكثير من الشعراء الرومانسيين وغير الرومانسيين. فانتحر الشاعر الألماني «هانريش فون كلايست» عند قمر حبيبته وهو في الرابعة والثلاثين. وأطلق «أرست مهنوعوي» الأميركي (ولد في ٢١ / ٧ / ١٨٩٩) الرصاص على نفسه في ٢ / ٧ / ١٩٦١ بعدما أطق الإحباط على حياته وأباح للمنى على روحه. وهكذا فعل «باسولناري كراسانا» الياباني ليلة ١٦ / ٤ / ١٩٧٢ (ولد سنة ١٨٩٩) عندما سيطرت فكرة الموت والضياغ على وجدانه وهو

## عند العرب محاولات انتحار كثيرة نجح منها القليل

إلى إعادة التذكير بقصة حياته وشعره، فاكثى، وهو الصياد الماهر، بتسليده وصاعته إلى رأسه وأنه قصته بأن قتل الصياد الشاعر. وحسبنا أن شير إلى شعراء آخرين عن أوصاف برهه لكنهم لم يفتيروا في سها الشعر فحلوا قصار العمر.



ولد سنة ١٩١٠ تقريباً في الإسكندرية لأسرة غنية أرسلته سنة ١٩٣٢ لدراسة الأدب الإنكليزي في بريطانيا. وعاد بعد ستين ومعه روحه إنكليزية أنجب منها، في ما بعد، طفلاً ملأ عليه كيانه ووجدانه، فأحبه يشغف كبير. عمل مدرساً ثم راح ينشر شعره ودراساته الأدبية في الصحف المصرية، وترجم بالعربية رواية تيسر لناديب «توماس هاردي». وعندما اسلخت الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٤٦ كانت زوجته في اكثرا لزيارة أهلها ومعها ابنها، فلم تتمكن من العودة إلى مصر بسبب الحرب وظل محروم أبو السعود قاصاً ينتظر عودة زوجته وابنه. كان الحب يقي حياته أملاً؛ وعلى هذا الأمل بقي ينتظر حتى وصل إليه الخبر النهائي: فقد حتمت الحكومة الإنكليزية عدداً كبيراً من الأطفال الإنكليز في سجون «راد» أن تبعث بهم إلى كندا بعداً عن غارات الألمان. لكن السفينة عرفت ومات كل من عليها من الأطفال، فحينئذ لم يبق للأدب والشاعر تلك المصيبة ما بين سنة ١٩٤١-١٩٤٢ بالبلدان الرصاص على نفسه في كدلة غيبته بالإسكندرية.



ولدى بدايات هذا القرن، بالتحديد في سنة ١٩٠٣، وانتحرت سنة ١٩٣٠ وهو لم يتجاوز الثلاثين، وعاش ثلاث نحيات حاسمة: الأولى عائلية، فقد ماتت أمه وهو في السادسة، فعُني والده بتثقيفه حتى شب فأحلفه بكلية الطب. لكن نوبة عصبية دهمته وهو في السنة الثالثة، فعُدل عن دراسة الطب إلى قسم الفلسفة في كلية الآداب بالجامعة المصرية، وتخرج فيها سنة ١٩٢٩ وعُين موظفاً في الجامعة نفسها. وكان والده تاجراً كبيراً أراد، بإصرار، أن يتصرف ابنه إلى التجارة ويتصرف عن الأدب. لكن أحمد العاصي رفض، وأدى ذلك إلى قطعية مع والده تركت في نفسه أثراً حزيناً. وتفاقمت هذه القطعية بعد أن تزوج أبوه امرأة أخرى. والثانية عاطفية، إذ انتهت قصة حب وقعت له إلى القفل، فاعتزل الناس رداً ثم سافر إلى لبنان في محاولة لنسيان صيفه وكربه وتجديد روحه. ثم عاد إلى مصر وقد ألف رواية. ثم نشر ديوانه اليتيم: «ديوان العاصي»، وقدم له أحمد شوقي الذي كان يجذب عليه ويشجعه. والثالثة فكرية، فقد تلمذ على طه

حسين في كلية الآداب بالجامعة المصرية، وكثيراً ما جادله في قضايا الأدب والفكر والفلسفة. غير أن طه حسين لم يُعمر انتباهاً، ولم يلقَ الترحيب الكافي في أجواء الجامعة. وتصور الشاعر الخاسر أن طه حسين يسططه، فامتلات نفسه بالحسرة والألم، وعاش ضيقاً وذهولاً وحيرة حتى انتحرت بإشعال النار في جسده، ورحل إلى دار حيث لا يزور ولا

يرور



ولد سنة ١٩٠٥ في الإسكندرية لأسرة مصرية فقيرة. فلم يتمكن من متابعة دراسته، وظل تعليمه محدوداً. لكنه كان حاد الذكاء، فالتصير إلى الدراسة على نفسه. ورغب في الفلسفة والرياضيات حتى برع فيها.

عاش حياة عربية، ولم يكن يملك إلا ذكاه يواحه به المجتمع. فلقن الناس أنه ليس مصرياً بل مستشرق تركي تعلم في روسيا ونال الدكتوراه. وصدقت الصحف المصرية قصته وراحت تنشر له دراساته ومقالاته، فكتب في مجلة «الرسالة القاهرية» ثم في مجلة «الحديث» أخوية. وصب اهتمامه على الرياضيات والعلوم الطبيعية، وألف كتاباً بعنوان: «هلاد أبا ملحد؟». وهو كتاب خطير فيه آراء ومواقف شديدة حره. فبمس دكت برمان ثم ألف كتاباً عن توفيق الحكيم و«مذنب الفصل» كتب عن أدب توفيق الحكيم. لكنه انتحرت نال أن يتهم الكتاب ونشرته مجلة «الحديث» الخلية. كان معلوماً وبشاً ومهماً. وظل يؤس المادي والشفاء المعنوي يسطران على حياته حتى انتهى به الأمر في غمور (يوليو) ١٩٤٠ إلى الانتحار بإلقاء نفسه في البحر على شاطئ الإسكندرية.



ولد في بلدة الطفيلة بحسب الأردن في ٢٣ / ١ / ١٩٣٩ وورث عن والده الزواج الخاد والصعب، فكان متطرفاً ومعتدلاً نفسه، وفي الأحوال كلها متطرفاً وصادقاً. درس في الطفيلة والرزقاء، وتابع دراسته الثانوية في كلية الحسين في عمان وهناك اتضحت اتجاهاته الأدبية والسياسية. وأبى المرحلة الثانوية سنة ١٩٥٧ بتفوق ملحوظ، فأنفذه وزارة التربية والتعليم إلى الجامعة الأميركية في بيروت للدراسة. وفي بيروت أحس بغربة شديدة وضيق وكرب، وهو ابن الطفيلة بحسب الأردن الذي انتقل فجأة من بيئة ريفية، شية بدوية، إلى مدينة صاحبة مليحة بالأضواء والحركة. فلم يبق في بيروت إلا شهراً، غادرها إلى دمشق مصعباً على دراسة القانون.

إنخرط تيسير سبول سريعاً في جو دمشق الأدبي وفي مناحها



فيه رواية «آلام قنطرة» للشاعر غوثه وروايات همتغواي ودوستوفسكي. وكان للفلاسفة شيعلر ونيتشه وشوبنهاور التأثير الحاسم في المصائر التي انتهت إليها حياته.

عانى عبد الباسط الصوفي، منذ يفاغته، شعوراً حاداً بالوحدة وإحساساً شديداً بالعزلة. وزاد في إحساسه هذا صدع أخيف إلى ما قبله هو موت صديقه الشاعر عبد السلام عيون السود سنة ١٩٥٤ ولا يبلغ الثانية والثلاثين. ثم عاش إحيائياً عاطفياً قاسياً اعتماداً أحب، وهو في المرافقة، وبالتحديد سنة ١٩٤٨، فتاة مسيحية بروتستانتية تدعى «سه». ولم يتسكك، لسطوة التقاليد، من الزواج. وعندما أوفدته وزارة التربية والتعليم في الجمهورية العربية المتحدة في آذار (مارس) ١٩٦٠ إلى غينيا لتدريس اللغة العربية سافر فوراً كان سفره لم يكن سوى هروب من مسأته العاطفية.

وفي غينيا أقام وحيداً في مدينة «لايه»، فعاش مجدداً عريته الجسدية والنفسية. وتمكن منه مرض من الأمراض السارية في أفريقيا. وفي صباح ٢٠/٧/١٩٦٠ انتحر عبد الباسط الصوفي شقيقاً في عرقته في أحد مستشفيات مدينة «لايه» الغينية. (وفي سنة ١٩٦١ أصدرت مجلة «الأدباء» اللبنانية ديوانه الوحيد «أبيات ريفية ومنحته جائزتها الشعرية.



ولد في رام الله فلسطين سنة ١٨٩٤، وتخرج في الجامعة الأميركية في بيروت (الكلية الإنجيلية السورية وقتذاك). ثم تابع دراسة الطب في جامعة كولومبيا بالولايات المتحدة الأميركية. هاجر إلى الولايات المتحدة سنة ١٩١٥ بعد أن ألقى خطبة ضد السلطات التركية في فلسطين، فطاردته وضيق عليه معيشته وحرركه وكادت تعذله. ولو جرى اعتقاله لكان أعدم مع من أعندهم جمال باشا في تلك السنة.

تبى العروبة ودافع عنها بالخطابة والتأليف والمظاهرات. وأسس في مهجره الجديد «الجمعية الثقافية السورية» ثم «جمعية النهضة الفلسطينية» التي عُتبت بالدفاع عن فلسطين حيال المخاطر الصهيونية الناشئة. ونشط في إلقاء المحاضرات ورحب التبرعات وإرسالها إلى فلسطين، كما ترأس سنة ١٩٣٦ والجامعة العربية في نيويورك.

لم يكن شاعراً وإن عُرف عنه بعض النظم. غير أنه اشتهر كمحبيب موهوب وجراح ساعد. تزوج في نيويورك امرأة أميركية بعثت عليه حياته، وربما كانت السبب في إصابته. وفي أية حال، كان بلاؤه بزوجته قد أخيف إلى ما أبته به وفته، فانتحر في سنة ١٩٤٨، وكأنه كال عبد موعود مع تحر شحه. □

لسياسي. وكانت المدينة في تلك الفترة تغلي بالحركات السياسية والتيارات الثقافية ونوح بالمطبقين والأديباء والكتّاب فأكسبته هذه التجربة عني ولقاعة وثقة بالنفس. وفي دمشق تعرف إلى فتاة تدعى مي يتم كانت تدرس الطب. وبعد حب جارف تزوجا سنة ١٩٦٣ وأنجبا ولديها: غنية وضيا.

تخرج تيسير سبول في جامعة دمشق سنة ١٩٦٢، وعاد إلى الأردن ليعمل موظفاً في مصلحة ضريبة الدخل. لكنه ترك الوظيفة بسرعة ليعمل محامياً متدرجاً في مكتب المحامي صليبا الصاع في عمان. غير أنه ترك التدج بعد فترة قصيرة وسافر مع زوجته إلى البحرين حيث تقم عائلة زوجته. ولم يلبث أن عاد إلى عمان ليعمل في الجامعة الأردنية، ثم ترك الجامعة وسافر برفقة زوجته إلى المملكة السعودية حيث عملت زوجته طبيبة أطفال، والتحق هو بأحد مصارف جدة. ولم تطل إقامته في السعودية أكثر من ستة عاد بعدها إلى عمان فأكمل تدريبه وفتح مكتباً للمحاماة في مدينة الزرقاء. لكنه لم يمارس المهنة إلا ستة أشهر أعلق المكتب بعدها. وعمل هذا النشوال تنقل تيسير سبول من مكان إلى آخر ومن عمل إلى وظيفة ومن غيحه إلى أخرى حتى سنة ١٩٦٩ عندما انضم، رسمياً، إلى الإذاعة الأردنية، وراح يقدم برنامج «مع الجبل الحديث» واستمر في تقديمه أربع سنوات متتالية. وفي هذه الأثناء أصدر ديواناً «أحزان صحراوية» ورواية «أنت منذ اليوم» التي فازت بمسابقة «دار الجارة» للرواية العربية سنة ١٩٦٨، ونشرها في بيروت الدار نفسها في السنة نفسها. وعندما تحقق أنه صار غير قادر ع إعطاه والإبداع، وأيقن أن علقه صار عازلاً عن محبه أبة متصة، ولم يق في داخله شيء ينشيط به انتحرو في ١٥/١١/١٩٧٣ بطلقة مسلس.



ولد في حمص بسورية سنة ١٩٣٦ لهائلة ذات جذور تركمانية. حاز الليسانس في الآداب من المعهد العالي للمعلمين بدمشق سنة ١٩٥٦، وعمل في الإذاعة السورية صديعاً ثم مشرفاً على القسم الأدبي فيها بتوجيه من الشاعر بلوي الجبل. كان عبد الباسط الصوفي واحداً من الشعراء الرومانسيين في سورية أمثال وصفي قزويني وعبد السلام عيون السود ممن تأثروا بالشاعر الياس أبو شبكة وصالح اليكي والأخطل الصغير ويوسف غصوب مثلاً تأثروا بشعراء القرب أمثال فيكتور هيفو ولا مارتين وغوته وشيلي ورامبو وبودلير. وترك عبد الرحمن سدوي في كتابه: «هموم الشباب» و«مرأة نفسي» بصلة وجودية واضحة عل عبد الباسط الصوفي، مثلاً أثرت

- ١ - مدوح السكاف، عبد الباسط الصوفي الشاعر الرومانسي، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ١٩٨٣.
- ٢ - سليمان الإزعي، الشاعر القليل تيسير سبول، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ١٩٨٣.
- ٣ - رجاء النقاش، تاملات في الإنسان، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧.



# مراثي ليديا

أنور الغساني

■ لا أمل في عودة وجهك الممنوح لي مع

القهوة

في عصور الشتاء الصُفر  
لا طمانينة إلا في عودتي وحيدا  
إلى الغنى المتبدد  
لأسمع ضحكك: مجوك! مجوك!  
كضوء مُصَوّت في وجهك البهي  
بخار ندى، طاقة مُزمنة،  
يوم كنت تنظرين مرحلة الهدوء  
حامية تألفك مع الأفكار النبيلة  
بأدلة مزحاً احتجاز العواطف.

كنا ما بين الملح والصخور والماء والزيت  
وسطوح صقال يحملها الارتعاش  
مهرجانات فضائية  
مُوجدة لبدايات ونهايات القبل  
كان لمة ضوء غير مرئي  
على أزهار قانية الحمرة  
في عمرات عتيقة الظلال  
وعلى مزهريات عند الساحل  
هياكل بائدة فقدت ذاكراتها  
مذ سال التزجيج على الكلس



مزهريات خاليات من ذكريات قاع البحر  
خاويات ما خلا روائح المخلوقات الصدفة  
عطايا للبحر نُصبت في ساعة  
لأدمت بين الصباح والظلال الصغيرة  
بين أصوات السابحين  
والقدور الآتية في المطابخ  
وأصوات الأطباق والملاعق  
وهدير البحر في العاشرة والنصف  
والضوء على الطلاء المغلق  
السائل على أزهار زجاج  
صيغت للخلود  
ولكن ها هي قد شجبت  
وبدأت الإندثار.  
في الليل كان نسيم  
يتيه فيه نفع القبلات  
بين الأحجار والأغصان والموج المجعد  
وسين نُصب المزهريات، هذي المراقدة  
المصغرة،

هذي القرون من النور المخفية  
لم يبق منها غير صدى الريح المتكررة  
عند القوّهات المُصَوّنة للأعناق الجوفاء  
المحذرة من التراجع  
المؤكدة على جدوى الدفء



والنبذ والمحار في «ماري دراكون»  
نُصب مزارات بلا دخان  
مزهريات في تجاويغها  
يتقطر الزمن ضوءاً سائلاً  
طافياً كالبور الحارقة.



كانت حياة متوازية  
مع الموج الصقيل وضوء المشاشة  
والطيران الليلي، في الوحدة، في الأنابيب  
لعدوة.

كانت الأمل في حلول الرافة  
لكنك مضيت في اكتمال الأشياء  
موقدة مطفئة بعض الشموس  
حييسة في خط الزمن  
متحولة في الرقة المنسية  
اللاحمة الدافعة للأشياء.



وليكن...  
لم نتحاث بالدم؟

على الرمل في الحذر  
على شفرة الانفجار  
أقامت غيمة وجهك  
تماس جسدنا  
«عودة الأرض إلى الأرض»  
كس للمصدر المنزع  
«لقاء الأرض بنفسها»  
ارتداد الوعي

المستشق لذاته

... تجاورنا

«عبر الصارمتين، يشرتنا»

تجاور الأذرع

كسب الفاكهة المغلية.

الأقدام نواقل

إلى الموضع الذي قصده

كلما اصطكت الأجساد

في «الصدمة الممتصة»

وكلما تطابق وتماحك



مع الزمن القاصر  
تنافرياً نزوعها.

الأكف المنسوحة

بالدم الأبيض تتلازم

تحت هفافة فراشات

كان لها الأصل سعيها

فمضت في مسالكها مجنونة

في مستوطنات البعوض

الموتورة في الفضاء

المشبع بالأزير

وراء جدران تطل على الراكضين

عند الساحل

الطيب المتبخر

من الرأس الطفل

ومعرفتنا الثنائية

قلت كسرة

نُحسنا إلى حماء

ذلك الـ إززز ززز

ثم تفرق فوق الأشجار

منحدرا نحو الشمس

درعنا «اللُعاب الذهبي»

مرفقاً بخيوطه، خبزياً،

فخرجنا إلى العشب

«قشعريرة الصحوة»

والذرات خرقت الخوخ

والبحر شخب

كانسلاخ الفراشة

من جمهورها

ومن نفسها. □

# رجال الدرك

## ابن خلدون معنفاً بين عزيز العظمة ومحمد القبلي

سالم حميش



في طليعتها المقدمة، وثلت حجمه جره مفيد للأدبيات الخلدونية، بما فيها الثقات وبعض الأطروحات المخطوطة<sup>(١)</sup>. بدءاً، ولاتجيباً للقرن الناشئ، ليس من الضروري الرد على باحثاً في نفيه صفة مثله علم الاجتناع على ابن خلدون (ص ١٦، ٥٢). ولو أن هاجس الاهتمام بالخاص، فضلاً ومعرفة، قائم على مؤرخاً غير مشاطة السياسية، كما عبر ما رقبه في كتابة التاريخ، أي تواتر الظاهرة البدوية ونازلة الطاعون الأعظم، ولما معاصران، حسب تعبيره، لهذا العهد الذي نحن شاهده

إن تشريح عزيز العظمة للمقدمة يظهر لنا دا توجبه شكلائي، يفقد النص حياته العضوية ومدلوله التاريخي المباشر، بحيث نشعر أثناء اعتاليه بعين قوي إلى فضائل المنهج الظاهري القائمة في قدرته على جعلنا تمثل الموضوع نفسه ونعود إليه حدسياً قيد حضوره وعمايشه. وهكذا نتجنب في حمايته ادعاء دوقالياً مثل هذا: «إن المفردات التي يقدم بها ابن خلدون خصائص موضوع علمه الجديد هي مفردات ميثابيريائية قطعاً» (ص ٧٧)، أو نستغرب كلاماً من صعب «إن ميثابيزياء الأنبياء [...] تلك التي تعين حركة الحضارة وتدفعها إلى مصيرها المحتوم، إنما هي الميثابيزياء التي تتخذ فيها الطبيعة شكلاً يماثل كثيراً شكل العملية المنطقية، حيث تتضمن البداية النهاية تماماً وتحتوي العملة المثلوة» (ص ٨٣). والعظمة يقول بهذا مرتاحاً كما لو أن مؤرخاً إنما كان يجري في بحوثه تمارين منطقية ليس إلا، أو كما لو أنه لم يجدد للمنطق دوره الآلي المساعد ولم يجر من نقسوره من ذهنية التجريد اللابرواتي في فصله الشهير «إبطال الفلسفة [الميثابيزيائية] وفساد متعلقاتها».

■ إن سلوك التعنيف الكامن في فصل عمل عن موضوعه الحقيقي - إلى حد تعميم هذا الموضوع أو تقييده - لنجده متفاساً في الدراسات الخلدونية بين كتاب دينيس وآخرين من ذوي «الرهبة الميثابيرية والعفلاسه، أمثال طه حسين وأحمد أمين وسلامة موسى (نحذرن من شهوية ابن خلدون وتلقيهته) إلخ، وكذلك المصري والساحلي والوردي والجبالي وغيرهم، وهم كلهم، بنحو متفاوت الحدة، يحفون على مؤرخنا - المفكر، إما لتقصيرهم المفرط في أداء واجب القراءة الثانية البظة، وإما لتضلعهم في سلوك التهافت والإسقاط، الذي يتخذ النصوص الخلدونية كذرائع أو معابر ليس غير. كتبهم جميعاً يعملون بمنهج تاريخ الأفكار التمس بالرتابة والسكونية في العرض والمعالجة، بحيث تغطي السيادة للفكرة كدال على حساب سياقاتها الموضوعية أو مدلولها أو على حساب مرجعيتها التاريخية المحسوسة أو مستنداتها الإخباري. والحاصل مع كل القراءات التنقيفية من هذا الضرب أننا نصبح حقاً وكائناتاً، بتعبير خلدوني، أمام وصور تخررت عن موادها، أي كائناتاً عدوتنا معها في حل من الاضطلاع العربي بلاتن الخلدوني المحسوس الذي هو التاريخ أو مجموع الوقائع المحللة بدءاً من حجبها كواقعات.

في هذا السياق، يمكن ذكر أطروحة لعزير العظمة<sup>(٢)</sup>، الذي يتميز عن سواه بالأطلاع على الأدبيات الخلدونية، سميتها وحتى غناها، كما يدل مؤلف له في هذا الباب، مداره ليس ابن خلدون بل مختلف القراءات والتأويلات حول أعمال مؤرخنا،

وتختلط عليها الأمور أكثر ولا تدري على أي وجه نحملها حين يرى الباحث وأن الدلول الخبي الحقيقى للحضارة يظهر في مدلول المسيرة المتنازعياتية والتطبيقية للمقدمة؟! ويبدو أنه يبيب على مؤرخنا كونه لا يعطينا أبداً أي تعريف فعلي - أي ماهوي كما كان مطلب مفراط في المحاورات الأفلاطونية - للدولة أو البداية أو الحضارة، «هل ما يقمعه ابن خلدون إنما هو تسجيل متسلسل لما يبدو، حسيًا، أنه أطوار متسلسلة، يدعوا أحوالاً للسلسلة الزمنية». ولعمري ماذا يقدر عليه المؤرخ غير ذلك، خصوصاً إن كان مثل صاحبنا - كما سرى - مهموساً بطلب «السبب الأرضي» وليس «النسبوسمي»، و«الإمكان العقلي» بحسب المادة التي للشيء» (العلل المحيطة) وليس «الإمكان العقلي المطلق» (العلل الماورائية للمعالية). يخطئ الباحث الصواب فحماً عندما يقول: «والحضارة هي مجرد تجمع لخصائصها الحسية، أي مظاهر الترف، وهذا هو التعريف الوحيد للحضارة الذي نجهده» (ص ٨٦). والصواب أن الحضارة في كلام مؤرخنا الواضح هي التمدن والصناعات والمعلوم، أي العمران. أما الترف فما هو إلا مظهر من مظاهر بذية تصعد الدولة في طورها الثالث أو الرابع، كما تطلقنا النصوص.

إن من سيئات النزعة الأستمولوجية الفادحة، إطلاق العنان لأحكام تالفة غير مسؤولة كهات: «وهيكلها، بالحقيقة، إذا رجع الغطاء المنطقي المتنازعياتية عن المقدمة فإنه لا يبقى لنا إلا ما دعاه أحد دارسى ابن خلدون المتضامين جيداً [والإشارة هنا إلى الجابريسي<sup>٢١</sup>] بدعخط طبرغرافي، لبعض الأحداث السياسية المحاصرة والتاريخية» (ص ٢٢٢). أي استخفاف بالمادة التاريخية أكبر من هذا! وأي إفراط هذا في التروع بالأستمولوجيا إلى احتلال موقع الدركي المكلف - لا ندري من طرف من - بحراسة «العقل» (وأي عقل) والذود عن حرمة المزعومة ومعاقبة من يظن بزيفه عن مفاصدها وطقوسها!

كل شيء يشير إلى أن التوجهات العلموية والمقاربات الثبرانية هي الآن في طور تلاشيها، نظراً إلى بروز باحثين يسمون، بعد وفقرهم على تراث المؤرخ المغاربي إلى مساهمة ليس انطلاقاً من موضوعه الخاص فيفسب، وإنما كذلك من موقع صيرورته وتعبيره عن تاريخ وأرض. وهكذا يكون التأكيد لديم على الفكر الاقتصادي والسياسي - الاجتماعي عند ابن خلدون، وبالتالي على خط تفكك المجتمع المغاربي الواسطي. فيتم إبراز طابع هذا النمط الدائري الانتكاسي أو اللاتطوري، وذلك قصد استنباط ضرورة وحفظ خطبه، أو على الأقل إقامة علاقات صحيحة ونخبة مع التاريخ المحي من جهة، ومع قضايا الحوار المحدث من جهة أخرى.

في هذا السياق لا بد من التنبه بالأطروحة القيمة التي نشرها المؤرخ المغربي الأستاذ محمد القليل حول المجتمع والسلطة والدين في مغرب آخر العهد الواسطي<sup>٢٢</sup>، ولم تلاق بعد ما تستحقه من عناية عند مؤرخينا، مع أنها أهم عمل أنتج عن عهد المرينيين والوطاسيين، عهد يعتبره المتخصصون قلب الرحي في نشأة المغرب الحديث.

لا يريد من مقالتنا هذه إلا التعرض لنقطة معينة، تدور في ذلك المؤلف حول ما يطالها حلاً أو بين السطور من تناقضات دقيقة للخلدونية ودارسها. تلك الانتقادات التي أقدرها الباحث مقالة من كتاب آخر<sup>٢٣</sup> ووسمها بعنوان مشوق منير: وما لم يرد في كتابات ابن خلدون، أي بجمل التفرات والبياضات التي يتحمل مؤرخنا مسؤوليتها وتبعاتها. وقد اجتهد القليل في إظهارها ضدًا على الأطروحات المتكثرة التي تقول إما بتعارض كتاب العبر مع المقدمة وتوقف هذه على ذلك قيمة وكيفية، وإما بشمولية التنظير الخلدوني وإحاطته علمًا وتفسيرًا بجمل تاريخ «المغارب» الواسطي... ويلعب باحثنا إلى تحطى. كلا الاتجاهين يدعوى أن الأول لا يقيم وزناً لارتباط ابن خلدون بذهنية جيله وبثقافة طبقة<sup>٢٤</sup>، كما لا يدرك التسلسل الطبيعي، تصوراً ومضموناً، بين المقدمة وكتاب العبر، في حين أن الاتجاه الثاني لا يمي أو لا يخلل بالتفرات الثابتة في بناج مؤرخنا، وهي على وجه التحديد:

١- «استقالات» الحضارة التجارية في نشوء الدولة  
٢- «عدم انتقاه» إلى إحتلال الدولة المغربية المتاجرة  
للاستول التجاري

٣- «فلة اعنيته» بعاصر المتغيرات في بلاد المغرب، المتمثلة من زمانه في طاهرز الربط الصوفية وتنامي حركة الأشراف

مبدئياً، موجه مفدي كتوجه المحي جدير بالمعابة وانتشجيع، لا سيما إذا ما شاهدنا ما آلت إليه المقدمة بين أيدي المتكلمين الجهد من تشويشات واختلالات، وليدة قراءات منهافية إسقاطية، تنطقها صورياً أو تفككها أيستمولوجياً، إلخ. غير أن ما حدث لنا قدنا هو أنه، حسب التعبير الفرنسي، رمى إلى الله الغسيل والرضخ، أي إنه من كثرة ما عارض المتكلمين السيتين للمزات الخلدونية قد وقع على طريقتة في إسداء معاملة هذا التراث، أي في تعنيف، وهذا على الأقل في النفاض والتفرات التي أبرزها فيه وعالجها. فكيف ذلك؟ صحيح أن الدولة في المقدمة «تاهك» بكتاب العبر هي كما يصفاها القليل «واسطة العقد وحجر الزاوية» (ص ٥٦)، وهي فضلاً كذلك في نظرية الأطوار الخمسة التي تؤسس سق التاريخ الدائري عند مؤرخنا. لكن «خبر» ابن خلدون عنها، وهو حق متوق في التدقيق والتحقيق عن خبر من انتقدهم من

كأن عزيز  
العظمة  
مكلف  
بحراسة  
العقل!

لكثرة السلع وكثرة نقلها (المقدمة، ص ٤٩٧).

من الممكن إضافة نصوص أخرى شبيهة أو مكملية، غير أن المسألة الأساسية في نظرنا ليست في نفي أو إثبات كلام مؤرخنا على التجارة الخارجية بل في تمثل العلل الأولى التي أحلت هذا الباب من كل مضمون واسع جدير بأن يؤرخ له. وأهم تلك العلل نجدتها مسطرة في نصوص - مقتاتح نقره - من ضمن ما نقره سكوت ابن خلدون عن هذا الإهمال، كما نقره طواهر اقتصادية سلبية متكررة في العهد الوسيط، منها «فقدوه المتجنين والتجار بسبب افتقارهم إلى الجاه والمدافعة وبالتالي نعرضهم لسطو السلاطين وغصبه؛ ومنها هجرتهم خارج أنظارهم وتبريد الأثرياء لأموالهم. وكل هذه الظواهر وعللها نقرأها بالحرف في نصوص واضحة لا بد، قبل أي انتقاد، من أخذها بقوة، أي ضدا على قراءة مستعجلة أو كسل مستميتة، ولا بد من إثراء شذرات منها، تذكيراً بوجودها:

- «فالذي نشاهده هذا العهد من أحوال تجار الأمم النصرانية (تأجيه الشيال كلها) الواردة على المسلمين بالمغرب في رفهم من عراق العجم والمند والعين فيه يعلنا عنهم في باب الغنى والرفه غرائب تسير الركبان بحدبها [...] فعمد الذهب الذي تعرفه في هذه الأقطار إنما هو من السودان وهي إلى المغرب أقرب، ويجمع ما في أرضهم من البضاعة فيألف يعلونه (القيمة، ص ٤٥٧ - ٤٥٨).

- «إعداد الحكيم السلس عن المعاش واقتضت أيسليم عن المكاش فشدت أسواق العموان وانتفتحت الأحوال وأبدع الناس في الأفاق من غير تلك الإيلة في طلب الرزق فيها خرج عن نطاقها خفف ساكن القطر... ومن مضاعفات الغصب والأكراه في الشراء والبيع على سائر الأصناف والطبقات «الفقدوه عن الأسواق لذهاب رؤوس الأموال في حبرها بالارياح» (وتناقل) «والراشدين من الأفاق لشراء البضائع وبيعها من أجل ذلك، فتكدت الأسواق ويبطل معاش الرعايا...» (المقدمة، ص ٣٥٧).

- «ولما يتوقه أهل الدولة من أمثال هذه المعابر صار الكثير منهم ينسرعون إلى الفرار عن السرتب والتخلص من رتبة السلطان بما حصل في أيسليم من حال الدولة إلى قطر آخر، ويرون أنهم أهنأ لهم وأسلم في إنفاقه وحصول ثمرته وهو من الأغلاط المأخوذة» (المقدمة ٣٥١).



وأما قلة اهتمام ابن خلدون أو، حسب تفسير القبلي، «ضعف بصره» بظاهري الشرف والتصرف الرباطي، فلا يستعنا إلا أن نقر بدءاً - كما يفعل باحثنا - بأنها ما كانتا نظيرها لولا إرادة المورثين (انطلاقاً من أي غنان محصوفاً، وأهمها كانتا مجرد وعناصر تزينية في أضواء هؤلاء (ص ٣٠٣)، أما

المؤرخين قبله، خبره إذ لم يكن من وضعه ولا حتى من اختياره، بل من صنع «الواقعات» وطبائع الاجتماع البشري، إن قيمته محورية وليست تفضيلية أو بلاغية. ومع ذلك فأحدث ابن خلدون عن المجتمع أو العمران البشري لا يستهان بها، وانتقاده لمؤرخي العالين والغرماء ليس إنصافاً انتقاضي عنها، ومنها قوله: «ثم جاء آخرون بإسقاط الاختصار، وذهبوا إلى الاكتفاء بأسماء الملوك والاقتصاد» (المقدمة، ص ٨)، هذا علاوة على أن كلام ابن خلدون عن الدولة لا ينفك عن تحليله للمعمران. وكلاهما وجهان لموضوع واحد: الدولة في عرصة صورة المعمران الذي هو مادتها، ولذلك «فعل نسبة مال الدولة يكون يسار الرعايا وعلى نسبة الرعايا وكثرتهم يكون مال الدولة. وأصله كله المعمران وكثرتهم» (المقدمة، ص ٤١٤). وهكذا فالدولة والمعمران «لا يتفكان فاختار أحدهما مؤثر في اختلال الآخر، كما أن عظم مؤثر في عظمه، والحلل العظيم إنما يكون من خلال الدولة الكلية» (المقدمة، ص ٤٧١).

إن الجدير بالتسجيل حول انتقاد القبلي ذلك ينطبق على أطروحة الأساس إلى حد كبير، من حيث إن الدولة فيها، وبعد تقدم منابع البحث التاريخي وتطور موضوعاته، تقوم كذلك مقام واسطة العقد، فيكثر من الجولات في تحليل تفاصيل ثابته المتكررة، الذي هو «المزج الاستبدادي» (ص ١٩٩)، خصصه له أكثر من ثلثي الكتاب، وبالتالي تاركاً جوعنا ملحوظاً في باب «تأثير المعمران على الدولة» (المقدمة، ص ٤٧١).

أما مسألة سكوت مؤرخه عن دور ابتعاده «خبره» في نشوء الدولة وارتقائها فقد عرضنا له في مناقشتنا لما ذهب إليه لأكوت في الموضوع نفسه، لكن يمكن إضافة القول بأن ذلك السكوت على اقتراض أنه حاصل فعلاً، وهو ليس بالدرجة التي يصورها القبلي، إنما مرده إلى شعور ابن خلدون أن التجارة، ولو كبر مدعاها، إن هي إلا «تجارات في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع» (المقدمة، ص ٤٨٠) وبالتالي فهي لا تصمد كونه نشاطاً لا منتجاً وتابعاً للتخلف الشوكي في كل اقتصاد، أي الفلاحة والصناعات. وهذا انقطاع مرتبطان جدلياً بالسياسة الحياتية للدولة التي تؤثر مباشرة إما في أساط الأيدي العاملة أو في انتصافها جملة وفساد أمالها. هذا مع أن في نصوص ابن خلدون ما يدل على أنه لم يغفل الحديث عن التجارة الخارجية في سبيلات وقاطع، لا مناص من ذكر واحد منها بالحرف، رغمًا لكل تناس أو إجحاف، يقول: «وكذلك نقل السلع من البلد البعيد للمساكن أو في شدة الخطر في الطرقات يكون أكثر فائدة للتجار وأعظم أرباحاً وأكثر بحالة الأسواق ويذكر مثل السودان والشرق بالنسبة إلى الغاربية». وأما المترددون في أفق واحد ما بين ابتعاده وبلدانه فقالتهم قليلة وأرباحهم شائعة



حكم مؤرخنا السليبي على الحركات المهدوية فلم يكن - كما يعتقد القبلي - مطلقاً أو من دون تميز، - ولا كيف تفهم مشاركته الأبي في الإعجاب بالمهدي ابن تومرت والثناء عليه بل كيف تفهم فصولاً في المقدمة تحدثت عن دور المنصور الديني في نشأة الدول وقيامها؟ وبالتالي فليس صحيحاً أن تقول مع القبلي ولا مع جاك بريك من قبله<sup>(١)</sup> بعدم احتلال ابن خلدون بذلك أو بسكوته عنه. فيمكن أن ندقق النظر في بعض فصول المقدمة حتى نقتنع بصحة عكس ذلك، منها: «في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة»، «في أن الدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما نبوة أو دعوة حق»، «في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبة التي كانت لها من عهدها (المقدمة، ص ١٧٩/ ١٩٧ - ١٩٨، إضافة إلى الفصول المعروفة حول الشرف والنسب وصوفق ابن خلدون منها في فصول كثيرة من الباب الثاني في المقدمة). غير أن مؤرخنا، كمفكر معهم ومعترم لجذلية الواقع، يؤكد في فصل تاليف على أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تنجح (المقدمة، ص ١٩٩)، كما يظهر ذلك بوضوح من إجابات المغامرين من الثوار وهذاه والمروءة في مجدهم لا يجوز مبدئياً أو على وجه الإطلاق إشراف وتعليق العلامة القبلية على العلامة الدينية، أو العكس. ذلك لأن ابن خلدون أمام عبات الحالات التي فحصها، كان له - رغم أسبقية العلامة الأولى على الثانية وأحياناً ككاملية - موقفاً لا مناص منها، قد نفيس عليها فائدة الجهد والدقة لضمان التوصل والغنى، أو قناعة الربح المادي لتتبع الشرف وتصفريه، كما يسجل القبلي مستهلها واقعية ابن خلدون في تقديرنا: «ولو أن الجاهل، ولو من الأشراف، كانوا متشربين حسب المحور التجاري الرابط بين فاس سجلماسة وبسطة (ص ٣٥١). ومع هذا كله فإن مؤرخنا، بعيداً عن تحويل ذلك الرصد إلى قانون متافيزيقي، قد حده أحميته عند البلاذ ذات التقييمات القبلية السنية، كما في المغرب بالذات، ووفق في الآن نفسه الأزمنة التاريخية لبروز موضوعه. أما خارج هذه الأزمنة وتلك البلاذ، فإن ذلك الرصد يصحح بالطبع قبلاً للمراجعة، كما الحال أواخر القرن ١٤ وعصره يبدأ من القرن ١٥ م، حيث غدت حركة الروابا منتشرة وقبالة على الشرح السياسي الغربي، وذلك رداً على الضغوط المسيحية للفوزين الكيرتيزين لذلك العهد: البرتغال وإسبانيا. وهكذا، مع تدهور الدولة المرينية - ذات الخصائص الذهنية والمقدني والتي قتل آخر ملوكها عبد الحق (٨٦٩ هـ/ ١٤٦٥ م) ذبحاً على يد شرفه فاسي - كان أن تطور بعد وفاة مؤرخنا الشفغ النسبي الذي تمحصر عن أدب سير وقصائد ووجد تحقيقه السياسي في انتصار أول دولة شريفة، دولة السعديين، وابن خلدون، طبعاً لم يعاصر هذا التحول ولا حتى مؤثراته الأولى

القاهرة في أول مطلب الأشراف بالإعتراف بمحورهم، كما عبر عنه ابن السكالك في تصح ملوك الإسلام أو في «الكتشاف» قبل إدريس الأصغر حوالي ٨٤١ هـ/ ١٤٣٨ م.

ختاماً، رغم حدة انتقادات القبلي لابن خلدون المؤرخ وهمازاً لهما، كما تظهر النصوص، فإن من الممكن استبانة عناصر خلطونية مبسطة غير معلة عند باحثنا قد يكون من مفيد كشف بعض جوانبها. فمنها مثلاً أن نظرية الأطوار الخمسة في المقدمة تتمثل في كثير من طروحاته وتفسيراته. وهكذا نراه يسترجع، وإن بعبارات مجمدة، كل الأوصاف المسجلة على غط الأمير كما حده ابن خلدون في «طور النظر بالملك»، وذلك حين يكتب عن السلطان أبي يوسف يعقوب بن عبد الحق الريني: «وكان عليه أن يتبنى مسيرة سابقيه نفسها وأنموذج أسلافه البيلو التقليديين، أي كشخ بين الشيوخ، أو وعجزوه بين والمجاهرة، ويتعبر مشايخه من الشيوخ، أو spars (ص ١٨٣). كما أن المخلدونية حاضرة تماماً في كلام القبلي حول تحقيق أبي الحسن للحكم المطلق (ص ١٨١) وتدهور دور الشيخ وأعيان القبائل في عهده وحتى دور «صاحب الشورى» أو «شيخ بني مرين» (ص ١٩١). وهذا الثابت الذي يقدمه أيضاً عبر شهادة للمصري وليس لمؤرخنا، إنما يعبره الطري يوجد عند صاحب المقدمة العربي، أي في «الطور الثاني من منحى حياة الدولة، طور الاستيلاء والافتقار بالحكم الذي يفتح لهم الحين بعد الشيوخ المراهقين المراهقين، وكثرة ما كان هناك من هؤلاء الجاهل». وذلك رغبة في توليد سلطة الأشراف وإعلاء الشيوخ الموحدين وتحقيقه، أما الحديث القبلي المسجلة عن الصراعات السياسية في مسلسل تصدع الدولة والغلبة على المناورة المدعمة مأكيلية مسافرة، وكذلك كلامه على طواهر الصراع ضد الدولة، وتأثر الشيوخ والأعيان لأنفسهم، وعودة تقليد الانقسامية إلى الانتعاش (ص ١٩٩) حتى أن الأمراء يصيرون صنائع بين أيدي الوزراء والجناب فلا تتعدى مظاهر سلطتهم الصورية الحتم وإماعة الصلاة والبيعة والأبعية، كل هذا إنما منبج الأصل ومطلته النظرية في وصف ابن خلدون لطور الدعوة والفراغ من حيث الصلاصات الأولى، وفي طوريه الفتح والمصالاة والإسراف والتبذير من حيث التوت والانتعاش.

إن ما سقناه من مظاهر المخلدونية المبسطة غير المعلة عند القبلي إن هو إلا من باب ما قبل دول. لكنه كيف جعلنا تستغرب كلامه عن ابن خلدون والمصري، ورجل الدولة، الذي «لم يكن جهازه الذهني يحجزه، مهما قيل، إلى تبني الواقع حتى أقصاه» (ص ١٦٨). وتستغرب أكثر حين نسمع باحثنا المعاصر يعترف أنه هو نفسه - رغم تراكم الملة وتحسن متاهج العصر والأجهزة الذهنية - لا يستطيع «إعادة بناء الواقع»، وإنما وضع وعاته المتواضع فقط، وخطأه على أكبر تقديره (ص ٢٢٠).

- (١) - سيرير المسطة، ابن خلدون وتاريخه، دار الطليعة، بيروت مؤلف أصله بالأكاديمية وزعمه العربية لعهد الكرمي ماصف بكتفه أحياناً عوض من
- (٢) - آخر كتابه Ibn Khaldun in Modern scholarship لند ١٩٨١
- (٣) - أسطر كتابه العصبية والدولة، ص ١٦٠ - ١٦١ وهو صاحب أحكام أخرى غريبة صادرة عن فهم عربي للقبلي، ص صف وهذا السج الاستدلال - التعريبي - التاريخي معاً قد أدخل كثيراً من التشويش على مقدمة ابن خلدون، وسير فليس من العوض عن آرائه وطروحاته (ص ١٦٣)
- (٤) - Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du moyen age ١٩٨٦
- (٥) - مراجع حول التصح والتضام بالمغرب المتوسط، دار البعث، ١٩٨٦
- (٦) - طبعاً لا أحد يستطيع تفنيد موق عصره، كما فعل هيجل لكن لا بد من التفتيح في أن ابن خلدون إذا كان ابن رصم فليس كبل ابن هـد المرسان ساس خلدون والحب فوق كل حامية انتائية، عليه أن يرصد وجوه الضرر والفرجة عند هذا الصال أو ذلك
- (٧) - أسطر دراست «المنفعة» من التاريخ لغني، والتفاهد، سبتمبر ١٩٩٢
- (٨) - أسطر كتابه من الفرات إلى الأطلس، باريس ١٩٧٨، ج ١، ص ١٠٠
- (٩) - حول طريقة تلخيص أبي عبد الله في التبيين ورواياته القبائل، أسطر كتاب العرب، دار الفكر، بيروت ١٩٨١، ج ٧، ص ١١٩ - ١٢٠
- (١٠) - كذلك الحال السيري، فطيف الغلاب، مطبوعه محروم الرباط رقم ١٣٣٧، ص ٣٥٠



# على باب الخليج

يحيى جابر

وتوروية الليبي وخنجرية البني . . وإلها احتجاجي بنقص  
ذلك الرقيب الخفي المخفي الذي يدبر حياتنا في السر والعلن .

□ □ □

يا تسليح الحسني

حين تدخل بالادي . . احترمي . كن خفيف الوطء . لا  
سهر من الزينة لي يصاحبك . لا تزم شفاهك . لا تبحنق  
وعنق . . . لك أحدهم صبايح الخير . أنا وأنت تعلم  
أنا الذي مرهونة بتبرع من مصرف خليجي مرهون  
أنا للولول سايت . . ونحن لدينا سباه وشجر ونساء ومطر  
وهياكل حجرية وهياكل عظمية وهياكل أسطفا . وعقر كثير  
لسنا متسولين . لاسا نملك متكم الكثير من الكبرياء وعزة  
النفس . لذا حين تزورنا وتمشي في شوارع وحوازي وغيطان  
وزوارب وقرى بلادنا لتصطاد وتصطاد . تذكر دائما :

أن تلك المرأة ليست عاهرة ، وذلك الرجل ليس قوادا ،  
وشقيقي ليس مسمارا ، وصديقي ليس نصابا ، وأولاد أخي  
ليسوا عبدا ، وأهل حارث ليسوا رقيقا في مكاتب الشح  
والشفر ، وتاثيرات الإنامة والمفادرة والتفتيش والتعيش بلا  
مس .

□ □ □

انتجت حربنا ، وما أن وصل التسليح الخليجي حتى نظر  
صاحب المقهى إلينا شروا ، وطردنا صاحب المطعم ، وأزلت  
سائق التاكسي ، وابسم وزير السياحة له وعبي في وجوها  
انحنى له وزير الاقتصاد ومضيفة الطيران . وأهدها وريبر  
الإعلام صحنيتنا وإذاعتنا وتلفزيوننا . . وسير وزير الدفاع  
الجيش لحيلته أثناء جلواته . . . والتقاط الصور التذكارية .  
حدثت مرة أن زارني صديق من الخليج . دعاني إلى  
المشاء . دعوتني إلى الغداء . دفع عني القهوة . دفعت عنه

■ لم أكن يوما من دعاة القومية العربية ، لذا لا أشعر بأي  
إحباط عربي ، ولم أبشر لحظة بالوحدة بيلا حدود ، ولم أنشد  
وبلاء العرب أو طائفة . ولست شعوبيا فلا ألي من بلاد فارس  
ولا أي من بلاد عثان . لم أتروح من بلاد الأرس أو الكرد أو  
البلان ، ولم أكن من الشنابين ضد أصحاب . . . وات التين  
يشرون الفضة في موناكو ، أو يلدوسون الذهب في لاس  
فيجاس . وطبعاً لم يهزوني أنظرني شملت مجلده  
كالترودولار . . . والتخلف الصحراوي . . . ولم سمع في مسر  
مع الكتابة معدرات كتاليط واليترو . . . والسيز . . . ساي  
الراميل من الاحتجاجات . لم أصغر من البدوي وشملت له  
الذهب بأصابع القديس . وللتذكير وقتت صد غزو الدول  
المحاورة لبعضها وكنت ذلك ، ولست عصريا أو شوقنيا  
لندي أصدقاء من كافة الأجناس والأعراق والألوان والطوائف  
والعقائد والدون المختلفة .

إن كل هذه الأدوات من الجزم والتي هي للتوضيح ،  
وكمقدمة لأصرخ عالياً أنني أشعر بالخطر من غزو شرس من  
رقب خليجي ، يريد أن يعلمني كيف أعمل وأحيا وأعشق  
وأكتب وأصيل وأتزوج وأصافق على طريقته . هناك غزو  
خليجي يمثل نهاري وإيلي ، يهب ذاكرتي وحريقي ، يتدخل في  
القصيدة والمقالة ، في الفيلم والمسرحية ، في كتاب العشق  
والصلاة ، في الطبخ والأغنية ، في الصرف والسجد ، في  
العائلة والبلاد . رقيب لا يرحم . وحين أقول خليجي لا أتصد  
أهل الجزيرة وباني الإمارات فقط ، وإنما كل الذين يفكرون  
مثله أو كلاله مشرقاً ومغرباً . وحيث إنني لا أؤمن باستئصال  
الشعوب والبلاد إلى طباع وأمزجة ، فأنا لا أعتبر الخليجي  
بدوياً واللياني شاطراً . والشامي تاجراً والمصري حروبياً  
والمغربي فيلسوفاً والعراقي كحولياً انتهت بدروشة السوداني



يا حيبي يا رقيباً . يا عيوني، الله يحفظ عينك.  
لم أمتط يوماً من الدواب سوى حمار جدي. والحصان لا  
أعرفه إلا في براري مارلبورو أو في ميدان السباق، حيث  
راحت على وأبو نخعة في الشوط الثلاثي. والرمل لا أذكره  
إلا متراساً بين شاربين أو ضد عدو يجلونا. والرمل نفسه  
أتمدد عليه وسط مايوهاات النساء على شاطئ بحرنا الساحر  
الشلالي، بزجاجات البسي كولا وأكياس النايلون. وعين  
أنظر إلى السماء لا أرى من الطيور سوى طائرات الـ أف ١٦  
ولا يعني كيف تفكر الغيمة وإنما أنظر إلى ما هو خلفها، إلى  
الله، أخطأه، أحاوله أحيه، وأسأله. وفيها يحض السيف  
الحداد، والرمح الجداد وماقي أسلحة القبائل، أجد أنني لم أسئل  
السيف ولم أره إلا في الأرتزنا. والرمح هو خاروق في مجازر  
قرا أنا أحب من السلاح طلقة الـ أم ١٦ التي تون وتور في  
الفناء. أما الغزاة فلم أشاهدوا إلا في حديقة الحيوانات في  
برلين حيث تمت شراً قرب رؤيتها وما أنني شخص لا يبيد  
البورية والمجاز وفنن البلاغة، لن أسمع لك ولوكيك أن  
نلتقي الأحلام على طريقتنا أو طريقة أبي تيل، أو ابن  
أهل.



يا رقيباً  
أنا في الدائرة منحن قاتلك يا صاحب المحرمات وهاهب  
المسوعات  
يا عروماً، يا مكفراً، يا صاحب المكافأة، والخاتمة والعطايا  
وافهايا .  
وكيك نلواني فنجان قهوة وقائمة المنوعات. وما أنني  
صاحب طباخ سليمة ومعقد «نفساً وباء» غشيت القائمة  
بالقهوة وعندها رأيت البط لأول مرة في حياتي.

يا رقيباً . . يا خليجياً.  
يا متجاً وخرجاً، يا صاحب الشائبة والكاميرا والقمر  
الصناعي والزراعي  
يا عين . . . يا ليل.

حاولت مرة أن أكتب مسلسلاً تلفزيونياً بناءً على طلب  
صديقي للممثل الليبي قال لي: «أكتب لي قصة حب  
اجتماعية . . .» وأنا أحب الحب وقصص الحب وأحب  
التلفزيون، والمجتمع والاجتماع، فكنت بكل ما أعطاني الله  
من قوة وحي عن الحب والمحب، الشوق والجسد، المنقر  
والقبل، وانحزت في نهاية القصة إلى المرأة العاشقة التي  
انحزرت حيث إني انحزرت إلى المرأة لحظة عشقها، فهي أكثر

البيرة. صرت أسابقه في الضيافة حتى لا يمتلكني، وخصوصاً  
لساني، وأنا، على فكرة، أحترم لساني. ولأني شخص مكون  
من الكبرياء والتحندي، ألفت بكثرة. فصار يسيطر عليّ من  
فجنان القهوة حتى صحن التبتلة. وأخذ يعطني ويرشدني  
ويؤمني ويحامي على زبالة بلدي، وشحوب شوارعنا، وعلى  
أحزابنا وبحرنا وسكننا وشعنا وأفكارنا . . . وحروبنا  
وطوال الوقت يتطلع إلى ساعته أو يتيم وينفخ. عرفت عندها  
أنني شخص ثقيل الدم وأن ملاذي غير مرغوب فيها.  
فتحاشيت وانتعدت عنه. لم أشتبه أمام الناس حتى لا يقال  
عني أنني عنصري. ولكنني اكتشفت أن بلادنا منسولة على باب  
لله . . . وباب الخليج.

□ □ □

أبي الكميل الحلبي.  
لماذا غضبت فجأة على أولاد عمي وعائلتهم فغادروا بلا  
تعويض؟ كانوا يعملون ولا يسرقون. يفتي أن أعياهم ذلكت  
في الرمل بين علب الطون ورواحة الحلقوم. عاملين بالإهانات  
والدلل والتفزيون الملون. قطعوا الصحراء شيئاً على الأقدام،  
وماتوا من القهر على عنة بيوتهم.  
ولا أنسى طعماً له، بندي الذين اعتوا وأنشروا في بلادهم  
وعادوا بطرون إليها نسوة نارة وشعفة سرية أخرى. قد  
أصبحت أنا بملادنا، وتحولت جمهوريتنا إلى جمعية خيرية  
صاحبتها فاضل خير وعمن كريم وسحان التي يعطي  
يريد

يا خليجياً يا رقيباً  
يا صاحب الجريدة والمنظمة، يا ناشراً يا موزعاً يا قارئاً.  
أخبرني وكيل إحدى جرائدكم أن قصائدكم ليست صالحة  
للتشر لأسباب خليجية ثم قال لي: يجب أن ترمز، وتكتف،  
وتخطف هذه المسردة، وتلني تلك الصورة. وتصبط ذلك  
الإشباع، وتحمو هذا المتواءم ولأني طبيب القلب صدقته،  
فأصبحت قصيدي غاضبة عني وعن أوجاعي. وعندها علمت  
واكتشفت وأبقت لماذا كل القصائد والقصص والمسرحيات  
والمقالات المنشورة هي عبارة عن طلاس ومحببة تصلح  
لوضعها على الزند لانتقاء الحسد ووجع الأضراس.

□ □ □

يا رقيباً . . . يا خليجياً . . . يا وكلاً . . .  
لا أجد الكتابة عن الرمل والخييل والسيف وطير القطفا  
والعقار والزرقاء. بالإضافة إلى رماد الوقت، وسهاد الأفق،  
وأثر الفجر، ولرأة الغزالة.





صدقاً من الرجال أمثالنا .

حلت للسلسل في شوال من الحيش وفلشنه على طاوله  
الاجتماع والمجتمع . ولا أدري كيف جمر في وجهي المنتج ،  
ونج صديقي المثل ، وموت ونوت المثلة : وما هذا؟ سقط  
رزقنا في الخليلج . . ما هذا العجور ؟

ثم ناولني أحدهم قائمة للمنوعات التلفزيونية ، في كتب  
صغير فوات فيه :

منوع الكلام على الحياة الزوجية وتعدد الزوجات  
والتدين والحروب .

منوع الكلام على السياسة والتفرع والجريمة والحظ .

منوع الجنس واللمس . ومنوع أن تقبل الأم ولدها ،  
والزوجة زوجها

ومنوع إقتال الباب على رجل وامرأة .

منوع الكلام على التصاري والكنايس وبقية المذاهب  
والطوائف

منوع . . . منوع . . .

تركني المنتج أقرأ المنوع والرغوب . وتأت المثلة إلى أقرب  
شفة مفروشة للكروب . . وبقي إلى جواربي صديقي الخليلج

يتج في وجهي وأنا أضحك

وما زلت أضحك حتى الآن كلما تذكرته ، لأنه فيما بعد  
طار إلى باريس وصار يمشي في أفلام الطيور العربية  
المسوقة إلى الخليلج . ويصطاد صان زيكلا للأفلام الطائفة .  
ليلاً وسراً . ويوكلا لأفلام المقاولات هاروا وصلاً .

أيها الرقيب . . يا خليلي .

أنت تعلم أن ما نضعه ، تسمح له عبر الدش والنوش من  
ثقافة الـ C.N.N حتى الـ W.Y . . انه الدكاء المعاصر ، في  
لعبه الإحفاء والتخفي وإخيلة

يا خليلي . . يا رقيباً . يا مفقش المطربين وأفلام الكيلو  
ورسالي الأحصنة والحروفيات . يا صاحب اللون والحظ . يا

رجل العصر . يا صاحب الفاكس المنزلي والمسابف الخليلوي  
والخادمة الالكترونية والسيارة التي تروي طرائف جنسية . يا

طوائفاً في كل عواصم الأرض سائحاً وتاجراً من دلهي حتى  
تيسابور . إنها حياتك ولا أحسدك عليها . فكّر بالطريقة التي

تتألمك لكن لا تجبرني على أن أفكر مثلك . لا تذلني يا واهب  
الرزق . . وقاطع عني حيالي وأحلامي .

هل تعلم أن أحدهم وهو مخرج في كان تشكيلياً سابقاً ،  
يعمل طوال النهار في طرش . ودهن أذرع وأعناق النساء في

المجلات الملونة ، ويحس صليب بابا الفاتيكان ويدهن بالحرير  
الصبي كل قدم وكل كاس . يدهن ويطرش بالأسود حتى

الغشاء؟ والأسود يلبق بهذه الجشاعة الفكرية من المحيط إلى  
الخليج

□ □ □

يا حبيب . . يا صياد

فما صير قبل لتدريج

يا طائر الجارح ، فمي مغار وميداي غلاب حادة . ها أنت  
تصطادي حياءً ، تدربني لصيد الطيور الصغيرة .

صفر سريع في اقتضاضي على القرية من الأهل الأكارف .  
صقر لا يأكل إلا ما يصطاده ، لذلك دريتي لأنهم أفكارتي

عن الحب والحربة

وأعرف أنني سأصبح غداً صقراً عجوزاً ، يتقدم بي السن ،  
ويضعف نظري وأفقد غلابي

ويستعيني أنا وبيلادي لنموت على مهل في زاوية الكورة  
الأرضية .

يا خليلي . . . يا طياً . يا صديقي في الانسانية والوجع  
والحلم ، والصراحة

يا أصدقائي في الخليج ، الذين أعرفهم في العلى والسر .  
يا من تعلمون مثلي بعيداً عن رقيب بلادكم وبيلادي .

مثلكم أخاف عن نفسي . مثل ذلك الصقر  
أحسبكم أيها الغواصون في الحفاه ، أيها الرحالة في الفكر في

ظلام الليل .  
أحب سباهكم وقمركم . وأحترمكم .

أحترمونا فقط حين نزورك أو حين نزوروننا  
فليبلاً من الاحترام ينش قلب الأمة التي لا أجد لها

□ تعريفاً .

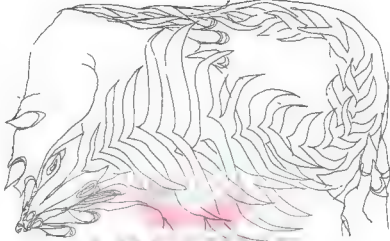
صدر حديثاً

تدوين السنة

ابراهيم فوزي



# «التطبيع» خرافة على خرافة: ترسيم الثقافة!



أفلقها دأب الشعل الشهباء ولا صوت يعلو فوق صوت المعركة،  
والآن واسم «المعركة» يطشرون من الترميم الثقافي أن يفغ  
وحده (ومعتردا) ليكمل تلك المعركة!

على كل، مرة أخرى، نجد المثقفين العرب في ورطة لا  
يحدون عليها. فهم بالإضافة إلى حسابهم الهائل والمؤجل مع  
النظم السياسية، فإن حسابهم مع الغرب وإسرائيل تحديداً لا  
يقصر على التاريخ المعاصر ولا على عدد من الحروب،  
وبالتالي فإن أي موقف أو رأي من مسألة «النسوية» يخرن ما  
لا يحصى من الإشكاليات والاعتبارات التاريخية والحقوقية  
والأخلاقية والسياسية والاقتصادية وبالدرجة الأولى الاعتبار  
الثقافي المحض.

بناء على ما تقدم تنصب أسئلة لا غلغ أجوبة كافية  
عليها. فمثلاً، هل أصبح الحلم القومي العربي خاسطاً  
ومتناقضاً مع الواقع الذي تنبئه سياسيات النظام العالمي  
الجديد؟ هل أصبح شرط انفتاح الثقافة العربية على أفق  
العالمية مرتبطاً بالاعتراف بـ «الإسرائيلي» كرمز «علي» للثقافة  
الغربية؟ هل أصبح لزاماً على الحلم الديموقراطي في العالم  
العربي أن يقرن بتطبيع كلي مع الدولة اليهودية؟ هل والسلام  
المطروح هو صيغة ملقطة للقضاء على ما تبقى من هوية  
عربية؟ والسلام أو «التطبيع» هل سيثيران طبيعة الثقافة

■ إن الميثاق الأساسي لثقافة  
العربية، بمختلفة أمكنتها ومجانبها،  
يكتب بحروف الجذر والخلق والغيرة وهو  
يجالو صوغ موقفه من «السلام» الذي  
ترسم معالته في الأروقة والكواليس وغير

المعلومات وقلة وصوح في الرؤية.  
الحقائب الدبلوماسية وأوراق المؤتمرات  
العلنية والسرية. ولا شك أن المثقفين العرب أكانوا معارضين  
أم مؤيدين لما يسمى بـ «النسوية» يعيشون واقع نادرة في  
المعلومات وقلة وصوح في الرؤية.

«السلام» و«التطبيع» كلمتان متلازمان في الخطاب السياسي  
الراهن، الذي يغطي كافة الحقول السياسية والاقتصادية  
والاجتماعية والإعلامية والأمنية. ولكن في الطرح العربي  
الداعي ثمة إيعاز وأوامر برفض «التطبيع الثقافي». ولأننا لا  
نستطيع تعين «الثقافي» كما نستطيع تعين حدود جغرافية، فإن  
كمية الالتباس ياتل لا تحتمل، في اللحظة التي أصبح فيها  
معلوم أن الثقافة هي كل أشواق الاتصال والتواصل  
والاستهلاك والتعبير والإعلان والإعلام والكتابة والمعلومات  
والمليس والمأكول والنامط العيش... إلخ.

والمارق أيضاً، هنا، أنه في سيرة الأنظمة العربية تمت  
الإطاحة بكامل «الفرق الثقافية» نصاً وأشخاصاً خرج كثيرة



العربية؟ وفي أي اتجاه؟ ثم إن «ثقافة شرق أوسطية» تضم العدو والبلدان العربية وربما أيضاً تركيا وإيران متولد خصوصية ثقافية جديدة أم مستهد أسس الثقافة العربية المعاصرة برمتها، وتؤسس للثقافة الثقافية الإسرائيلية - غريبة كاملاً؟ وتتسامل أيضاً هل من الممكن إيجاد تمييز أخلاقي وحقوقى ثابت وكاف للاعتراف بخسارة فلسطين إلى الأبد؟ هل فكرة «النساج» مقبولة إذا كانت على حساب بتسيات الخصوصية الثقافية العربية والهوية الحضارية والخصوصية التاريخية للاتصال ولأرض العربية ولغة أيضاً؟ كما أن السؤال الحاضر، هل تستطيع الثقافة العربية أن تحوّل صراعها مع «الثقافة الإسرائيلية» وسط ظروفها اللاديموقراطية وغيب الحرية والأفق السياسي - الاجتماعي المقصوع أو لثقافتها وفي ظل معاهدات صلح كاملة؟

طبعاً، في غياب الأجوبة، سيأخذ المتفنون وقتاً طويلاً في تعيين ماهية «التطبيع» أهو غول أم ببيع... ببيع أم غول؟ فضلاً عن عدم قدرتهم على تعيين مسائل كثيرة متصلة بالموضوع كالمهوية والديموقراطية والنساج والأمة إلخ. وفي هذه الأثناء يقع «القدرة» و«الكسوة» وتحل علينا مفاهيم التطبيع، فينتادي المتفنون سرقة جديدة لـ «مواهب» ديول ما حدث من تطبيع وترقيم، وهكذا ديولك، نحو ما هو أعمق من المسوية وأحلك من ليل الحظوظ، وحبها غشيط الألب والفنون في وصف حالنا وتشارك الأعداء فيها أسوأ إلى أفضل من يمكن قوله عن وقع الهزيمة وتراجيديتها. وربما يتكلم في تلك الحالة عدد الكليات الملموسة بالدم والدمع والتفريع وتأييب الضمير...

باختصار فإن التطبيع يطرح علينا مسألتين: المسألة التاريخية وهي في جوهرها الهوية ومسألة العالم وهي في حقيقتها أيضاً المهوية، فالقدرة على امتلاك التاريخ واستنطاقه وكتابته هي القدرة على إبراز الهوية وفهم رسالتها، كما أن القدرة على رؤية العالم وتمكين العالم من رؤيتها هي أيضاً القدرة على إثبات حقيقة هذه الهوية. وفي المسألتين مقرب من معالجة: العالم/مرأتنا، وهويتنا/مرأة العالم في آن معاً.

وعلى هذا الأساس، فإن «مقاومة التطبيع» أو قبوله تتحدد عبر تحديد هويتنا ورسالتنا، والهوية ليست عرقاً أو ديناً أو نظاماً أو عقيدة، بل ربما كل هذا وشيء آخر قلعاً هو التاريخ. كتابة التاريخ، حكايتها، روايتها، ولغة هذه الرواية. الصراع هو صراع ما سيكتب، وما سيحذف. وكيف؟ وماذا؟ توزيع شخصيات الرواية وسياق هذه الرواية وخرافتها ومراسمها، وبالدرجة الأولى لغتها وأسلوبها. إن أسوأ ما يحصل هو أن نغيب أنفسنا عن الرواية إذا كان التطبيع سيكتها. إن إقامة القطيعة والصمت والغياب لا يعني أننا نخلصنا من رواية

«الأخر»، «العدو»، بل يعني أننا نغيبنا نكتابتها وبالتالي إعطائه الحرية الكاملة في ترسيم دورنا، كما يترتي هو، أي ترك المجال له وحده ليكتب ويحذف. ومن البديهي حينئذ أن تكون مادة الحذف، والتسيان

وهذا المعنى فإن الأخطر من الذي يصادون «إسرائيل» على طريقة «عليهم يا عرب» هم الذين ينظرون إلى «إسرائيل» ككيان جغرافي فحسب أو أنها النموذج العقلائي الذي يجب أن يحتذى به، أي الذين يصدقون أن هذه الدولة ستوزع قيم «الديموقراطية» وأنها الوكيل المتعمد للتكنولوجيا وهي الشريك في «السوق»، هؤلاء الذين يكرهون أنفسهم ويلتذون بهاء ذواتهم العربية هم الذين يجعلون من «إسرائيل» «إسرائيل» التي نعرفها.

والأشد خطراً هو السلوك الذي يكيل قدرات الثقافة وكذلك السلوك الذي يجيد تضخيم الإيجابيات «الأخر». وفي أي حال فإن الواقع القفزي عجائبي يتطوي عن أكثر من معاركة بالجماعات معاً لديها الفرصة لتتعرف ولتدرس كل ما تنتج الثقافة العربية (وهذا ما تفعله في حين أن جامعاتنا عدا عن تحجر مناهجها وتقليديتها وانقطاعها عن الحياة الثقافية، فإنها لا تستطيع أن تعرف إلا ما هو مسموح به، والسماح به نادر قليل. يضاف إلى ذلك ندرة معرفتنا بـ «الثقافة الإسرائيلية»، ولذا نجد أن مقاومة التطبيع تقوم أيضاً على مقاومة الروح في مؤسساتنا وسلطانها.

واللافت للنظر أن الذين يرمعون شعار «مواجهة التطبيع الثقالي» (بفرض النظر عن صوابه) هم على الأغلب من الرهفي تلك الشعائر العتيقة، أي الشعائريين أنفسهم، الذين لا يفقهون من لمواجهة سوى أسلوب الإغفال والإغاض. أما الذين يمحسون قدماً في السلام السياسي، المتمهلون منهم وللمستجولون، فحتى الآن لم يرفعوا عقيرتهم في هذه المسألة، كذلك ليس عن دراية، بل ببساطة لعدم علمهم بالموضوع. كذلك فإن اللافت للنظر شدة، أولئك الذين يستحقون كل شيء، ويرجون للتطبيع وكأنه «الحل النهائي» لمشاكلنا المزمنة (مثلاً كانوا يفعلون يوم أمنا تلك الأيديولوجيا أو ذاك الحزب) لقد أصبح التطبيع حزب نوناليتاري جديد طبعة عربية أيقع! وعلى الأرجح فإن الذين تصادفهم من معارضي التطبيع، على الطريقة الصالية العتيقة، يبدو أن المقصود لديهم بالتطبيع ليس «إسرائيل» فقط، بل في العمق بقصدون الثقافة الغربية برمتها والطبق الفصائي التفيزيوي والفيديو والسينا والمرح وكأنه أنواع الاتصال العالمي من بث ورسالة والتقاء وتلاحق وهؤلاء يتندرجون من المؤمنين بحدار الحميبي الشهير وصولاً إلى المؤمنين بفلاح الصمود والتصدي المغلفة والمسرورة دون كل شيء.

ويجب أن نحول من طبيعة الطبع وصورته ووظيفته بتحويل مضمونه.

ولا غلو أن نقنع أن الميزة القاتلة في الصراع «العربي - الإسرائيلي» في حقيقته النهائية أن شرط الاعتراف بالآخر يعني تلقائياً إنكار الذات نهائياً. وهذه الميزة نادرة في التاريخ الإنساني وإن كانت الشواهد الطبيعية كثيرة

هذه الدولة - القلعة كانت ولا تزال وستبقى اختيارنا والفكرة البديية والجوهرية هي الارتباط العضوي بين النهضة العربية وزوال «إسرائيل». وهذا البُعد الشرطي مفروض علينا وليس خياراً. بل يمكن القول هنا أن شرط الهوية يتأسس على إلغاء تلك الهوية ليس كحالة كيانية ودولة فحسب، بل كحالة عربية مستشرية. بهذا المعنى إن إسرائيل تقع في نطاق الذات أكثر مما تقع في نطاق الآخر، مع أنها تمثل هذا «الآخر» من حاجة الدور والوظيفة. والمشكلة أساساً والتي تنفي تامله أبداً هي مشكلة النص والخطاب والرواية، مشكلة المعنى والفحوى، مشكلة الحقيقة. هنا تماماً يأخذ الصراع والطبع بعدهما الخامس

إن فساد الطبع تتأسس على «الطبع» نفسه، على اقتحامه وخرقه وتبديل صاحبه كلما زاد اقتحاماً له، وفرض خططنا ورؤيتنا عليه. أي تغيير طبيعته من حارس للسلام إلى متفحط للخطر، من «السلام» وتعديله وربما أيضاً إلغائه والذين يتخوفون من «الطبع» ويدعون إلى الانغلاق والانسوير، هم أعظم المستهينين بقدرة الثقافة العربية وقوتها وتوقعها بما لا يقاس على «الثقافة الصهيونية»، تلك الثقافة التي لا تملك سوى استمارة الخطاب الثقافي الغربي. والخطاب الأخير هذا، إذا ما أحسن استملاكه فلن يبقى لإسرائيل أي تبرير بالاختلاف، أي بالوجود. □

إننا أمام معضلة مضاعفة: «الطبع» نفسه، و«المعارضين» له أيضاً. ففي وقت، تصير فيه اللغة العربية إلزامية إلى جانب العبرية والفرنسية والإنكليزية في المدارس «الإسرائيلية» تتزايد الأصوات عندنا بجعل العربية فقط لغة لتدريس العلوم والرياضيات والأدب إيماناً بمفارقة العالم والغيب عنه بحجة مقاومة «الغزو الثقافي»!

إن «الطبع» ليس محصوراً بخيارين: إما إغفال العدو أو التسليم له. «الطبع» يعني أيضاً - إذا أردنا طبعاً - أن نعرف العدو، أن نقب النظر في مصالحه سدرياً، أن نرصده بعناية ونضعه، أن نطمسه ونذكره عن قرب، أن نزيل المتأثر، التي وضعها هو إغواء لعجز فيه، والتي وضعناها أيضاً إغواء لعجزنا نحن، وذلك لكي يصبح بالنسبة إلينا مكشوفاً وعارياً، لا أن يبقى نحن فقط المكشوفين والعارين. إن رفض الطبع ليس اليهولة أو إغاض العيون، بل هو السجال، وهذه المرة السجال ليس مع الخطاب «الإسرائيلي» بل مع مضمونه، مع حقيقته، مع نقاط ضعفه

إن «الطبع» الذي يطرحه «الإسرائيلي» - الأميركي هو إعدام الحوار وإغائه بشكل تام لأنه يفترض أننا لا نملك خطاباً مضاداً. والذين يعارضون الطبع بالصيغة التي يتداولون بها معارضتهم أيضاً هي إلغاء للحوار واستبداد على طريقة التعمية، حيث إن تكرار وجود العدو يعني عدم وجوده. وهذه المعادلة أقل ما يمكن أن يقال فيها إنها جيدة. الحوار الذي يتخذ عدة صيغ وعدة نتائج ويحسب موازين القوى قد يكون أحياناً حوار الدار والحديد أو حوار الزيت والماء. لكنه في أي حال هو اتصال، وهو ممكن ثراه معرلي، وفي خضمه وحركته تنشأ ديناميكية العداة والصدام والصراع. يجب أن نستثمر عداونا التاريخي في الحوار

**خطاب الجنون في الثقافة العربية**  
محمد حسان السمان

**خطاب الجنون في الثقافة العربية**  
محمد حسان السمان

صدر حديثاً

RAJDE, RAWES BOOKS



# آراء

## مقالة الحمقى

سئل عن فائدة الفراشات فأجاب بقوله: «إنها تزيّن العالم وتنهّج عيون البشر عند رؤيتها، وتجسّد الرّيف مستخلّعة كالحليّ الذهنية الكثيرة لتزيّن الحقل»  
ومضى يصف هذه الفراشات التي صنعتها يد الخالق فقال:

ومن ذا الذي يستطيع أن يتأمل جمالها دون أن يعترف ويعبّد آثار الفنّ الإلهي عليها؟.

إن القصائد التي نتحدث عنها على الأقلّ، تلك الفراشات التي صنعتها يد الإنسان تحمل هي الأخرى أشدّاً من الفنّ الإنسانيّ على اجتنحتها وهنا يجب أن نفكر في سؤال قد يتبادر إلى ذهن الكثيرين وهو: لماذا لا يتمّ عدد كبير من الناس للشعر الحديث؟! وهناك إجابات على هذا السؤال: الأول: إن كثيراً من الشخصيات تكذب في هذه الأيام وتجدّد تشجيّعاً طائشاً من أصحاب المجلات والفارسيّ السويّ الحظ الذي يوجه هذه الشخصيات بشعر جميل قاتل وهو يقول لنفسه: إذا كان هذا هو الشعر فإني لن أقرأ شيئاً منه ما حيت؟ وهكذا لا يلتقي بالشعر الحقيقي أبداً والذي يجعل الدنيا أكثر جمالاً في عيني هذا الفارسيّ! والثاني: أن هناك كثيرين من الناس هم طريقة سرورونة من البصر والسمع ولديهم أيضاً صمم بالنسبة إلى الإيقاع الشعريّ والقفائية

إن القافية من عناصر الترجمة الرئيسة بين الحلم والحقيقة. والقافية يمكن أن توصف بأنها بالنسبة إلى عالم الصوت النور بالنسبة إلى العالم الرّئي. إنها تضفي شكلاً ومعنى جديدين. وقد وصف (شوبنهاور) القافية بأنها لحن سلب ريثه. وقال (شيللي): أن كل شاعر عظيم لا بد أن يجد بطريقته الخاصة في معظم الشعر وهو يتعدّد حلولاً سابقه.

وهناك اعتراضات كثيرة حول إحياء أوزان الشعر. ولكن حتى الآن إن أعظم الأوزان لتلك التي لم تنظّمها يد إنسان قد أميها فهمها!

إن كل ما نرجوه هو أن يجاول القراء البحث عن الشعر بأنفسهم، وألا يضايقهم بعض النقاد

### داود الصالح

الهرافي

إن للشعر فوائد كثيرة. . إنه تأليه الواقع. إن قصائده شاعر مثل ويردزوث مثلاً تعلمنا أن الكل موجود في كل شيء: في صخرة أو في قشة. . وكان العقل والمواء والصفاء هي الملائكة التي تصحب الشاعر ويردزوث وهو يسير في عالم كل يوم يكسب روعة عبقريّ ينير ولكنه لا يغير شيئاً.

تجد فيه كلاماً عادياً وتجاوب عادية ولكنها تفيض إشراقاً وخلوداً بفضل الألفاظ!

قال في إحدى قصائده:

«إن الأرض وكل مطر عاديّ . .

يسوي في عيني بعمرو بومر من لبيد»

إن الشعر سيمو سالفك والعن. . ويكتشف

عن معنى كل الأشياء التي يسكن إليها القلب أو

العين. . إنه يكشف شعبة الكون السرية ويعيد

إلينا الفردوس التي طوّها السنيانك.

وليت كل إنسان يستطيع مشاركة الشاعر في

نشوته، وإتّنا نقول بكل تواضع إن (تجربة

الشاعر) في الحلق تشبه تجربة الفيلسوف في بعض

الوجوه، ونعتقد أن أي شخص يحب الشعر

يمكن أن تكون له روح قيحية، قد تكون له

أخطاه البشر ولكن السروح تظلّ عتقفة

بإشراقها.

إن الحمقى يقولون إن القصائد التي تنظم

لجسود حب الجسود ليس لها فائدة. إنها

كالفراشات. إنها SPIVS (وهو تعبير عامي

يستعمله الإنكليز عندما يصفون شخصاً لا فائدة

منه أو كأنه لا يعمل).

ومع ذلك. . فإننا نذكر أن العالم الطيحي

(جون رائي) الذي عاش في القرن السابع عشر

■ في زمن تصارع فيه الأدب ضد المال، ترتفع صيحة بين الحين والحين حول فائدة الأدب بوجه عام والشعر بوجه خاص. . ويبدو هذا شيئاً غريباً جداً. فلماذا ينبغي أن يكون كل شيء في العالم ودا فائدة بالضرورة. . ومع ذلك وصل الرغم من أن للشعر جمال الزهور، فإن التساؤل عن فائدة الشعر يشبه تماماً تساؤلنا عن فائدة الدين؟! إن قولته الشعر كثيرة. . وينبغي أن يقف الشاعر جنباً إلى جنب مع رجل الدين وهو يعمل ليعيد إلى الجنس البشري إيمانته بالله ويقبّل الإنسان في هذا العصر الرهيب حيث يبدو أن الإيمان لم يعد ينتمي إلا إلى العقائد الكنيسية القاتلة.

لقد قاله الفيلسوف أيمرسون من أفلاطون. . وكان ينتعج بإيمان لا تشوبه غيوم بفضل اتساع بصيرته وقدرته على رؤية الأشياء من وجهة نظر وسطى. وهذا يصدق على الشاعر العظيم. . إذا عندما نرى صورة العالم الفسح: صورة من الروعة تمكسها صورة أخرى من الروعة. . نمناج من السرخس والريش يعكس الصقيع صداها له زجاج النافذة، غيوم أشعة رقائق الجليد الست تنعكس صوريتها بواسطة الخيوط الستة الأبدية للنصير البلوري. . نسأل أنفسنا. . هل صاغ العمي هذه الأشكال؟ ومن إذن سيعلمنا الشكل؟

إن الشاعر يحدث الناس جميعاً عن حياتهم الأخرى التي أهلوها ونسوها. الشاعر يعلم إخوانه من البشر أن يكون كل منهم رحيماً بالآخر ولقد كان شكبير، مثلاً يرى أن أسفر الأشياء الحية جدير بنور الشمس!



الذين يقولون للفقراء، يجب ألا يطلب البهجة في الشعر بل يطلب الثقافة. والذين يقرأون في كل قصيدة شيئاً ليس فيها. ومع ذلك، ففي الإمكان اكتساب الكثير من اللذة الشعرية السليمة الخالية من أدق ذرة من التبدل. قراءة هؤلاء النقاد إذا لم نأخذ كلامهم على محمل الجد أو سمحنا لامتلاكهم الذاتي أن يثيرنا أكثر مما يلحق!

لقد أعلن أحد النقاد الكبار مرة قبل سنوات عديدة أن قصيدة (جراي) والتي عنوانها قصة رثاء في ساحة كنيسة ليست سوى "دفاع عن اللامركزية".

إن من أهداف الشعر إظهار أبعاد الإنسان التي تعتبر على حد قول (أندجنون): "وسيطاً في التدرج بين البذرة والنجم" وأن يجعل كل أيام حياتنا بل كل لحظة من حياتنا مقدسة لنأه. وفي رسالة مشكوك فيها نشرت أصلاً في

إحدى صحف موسكو قبل أعوام ونسبت إلى الرسام (بيكاسو) أنه قال: هناك رسامون يحملون الشمس إلى بقعة صفراء ولكن هناك آخرون يستطيعون بفضل فهم وذكائهم تحويل بقعة صفراء إلى شمس.

تري أي المعلنين أعظم وأهم؟.. ومع ذلك فإن كثير يفضيرون عندما تتحول النقطة الصفراء إلى شمس، ويقولون لنا إن هذا حذاع!!... إن الفنان لا يستخدم موضوعاً عظيماً فلماذا يحاول السمو بالأشياء العادية؟! لماذا يظهر حياتنا العادية وكأنها هدف آخر وراء القبر؟!

إن الشعر هو نور الصباح العظيم الذي يتحول فيه الناس الذين تراهم سائرين في الشارع بالنسبة إلينا إلى خلاصة لكل الجبال أو كل الفرح. أو كل الأمل!

## حاذروا الانصياع

محمد جمال طحان  
سورية

لحياتنا الداخلية التي تشكل إحدى نقاط الارتكاز الأساسية في الممثل المتبادل بين الداخل والخارج في التعامل مع الكون. إن الإنسان إذا ارتضى لنفسه أن يعيش أدلة في يد الغير. بحجة أنه فرد ضعيف أمام قوى الطبيعة، وفي مواجهة ضغوط المجموع، فهو - حينذاك - يتخدد نفسه بوهم القوى الخارجية، ويستسلم لسهولة الاقيايد.

صحيح أنه بذلك يقوم بفعل، ولكنه فعل سلبي، ففعل مفعول لا فعل فاعل، ففعل لا يختلف في جوهره عن ردة الفعل الممكنة عند الحيوان، وإن اختلف بالدرجة. ولكن إنسانية الإنسان تقتضي منه أن يعد نفسه القوة الحقيقية الوحيدة التي تتفعل في مصيرها بنفسها، وتفضل ما تريد حقاً، وما تراه صواباً، وتكتف عتياً لا

فصل إرادتها، باضارها بإرادة حرة. فمثل الإنسان أن يدرك حقيقة هلته، وهي أنه هو سيد الموقف في ما يخص حياته، وتعباً

■ ما الذي ينيه أن ألمح الخبر للآخرين، وأن أعطيهم أفضل إمكانات؟ إن هذا لا يعني سوى أنني أعطي ذاتي - في الآن نفسه - وبقدراً أكبر، ما أرى أنني استحقته من التقدير. إنني أؤكد قيمتي بما أقوم به من خير. إن الإنسان، أبدأ، لا يمكن أن يتجاهل ذاته في أي عملية من عمليات الفعل، لأنه (هو) الذي يفعل الخير... أو الشر.

وهو - لا سواء - الذي يريد ما يريد، مهما تكن الظروف المحيطة به قاسية. ومهما يحاول، أو نحاول أن نضعي دواعي مشيئته على الآخرين، أو نمزو أسباب اختياره إلى المحيط الذي يمثل سلطة طاغية لا راد لأوامرها. مهما غلت في عتها وتعسفها، فلن نستطيع تبرير عزائه.

إن تلك المحاولة في جعل الآخرين يتحملون أوزار أخطائنا، محاولة فاشلة، وكأننا - بذلك - ننفي حريتنا التي هي بمنزلة المحور الحقيقي

لإمكاناته: العقلية والفنية والجسدية، فهو - وحده - الذي يختار ذاته أو يختار تشيئها بالسياس للآخرين بأن يعذوها موضوعاً توسلماً لمغريونه هم. لأن الإنسان، في الرحلة البائسة ومهما تكن الضغوط قاسية، ونحو لا تنكر العوامل الخارجية المتنوعة التي تتدخل في حياته، يستطيع أن يرفض أو أن يقبل - أن يفسعل أو أن يتشعل. - يفقد نفسه أو يفوقه الآخرون. إنه يستطيع أن يكون الحكم الفصل في تقرير مصيره، ولو في تكبره، الذي يحمده بواسطته موقفه تجاه الآخرين والأشياء من حوله، على الأقل. ولكن لماذا يفشل الإنسان في أن يكون حراً؟

لأنه لا يريد أن يكون مسؤولاً، فهو يعتقد أنه إذا ما بقى مع نفسه الحرة، ويرى بنباهة القدرة في حمايتهم الآخرين، فإنه يتخلص من مسؤولية تحمل أعباء واجباته، حتى تجاه نفسه.

إنه يتهرب من (موضعة) نفسه كشئ خارجي عنه، ليحافظ على بنيته من التجرد عن الدائبة المفرقة في الاندماج مع الآخرين، وليستكنه أحوال ذاته ويتصرف على أساس هذه المعرفة للثلاث - الموضوع، قدر إمكاناته. فبالإنسان - الإنسان هو ذلك الذي يواجه نفسه أولاً، بكل صدق، بمكامن الأسوار التي يمرضها والتي سيتعرف بها فيها، بكل غفيتها وطاقتها وتفراتها، ثم يبادر بعد ذلك إلى الوقوف في وجه كل تيار متناهي مع صدقه الأخلاقي، حتى وإن خُرد من كل بابيه التي حصل عليها بالتفاني. حتى ولو خُرد من كل الحقوق الشخصية التي تمنحها السلطة عادة - أي سلطة - لن تصدّمه مواطنين شرف. بل لو تبين أنه أنه لم يواجهه الصادقة تلك قد يفقد حياته.

وليس عليه - عندئذ - أن يتصور أن الآخرين هم الذين قضوا على حياته، بل عليه أن يعي أنه هو الذي اختار الموت. إنه حتى يموت على هذه الصورة - وإن كان قد قضى على كل اختيار كان من الممكن أن يختاره فيها لو بقي حياً - أقول حتى لو كان ذلك كذلك، فإنه يكون - ناجحاً - هذا - قد اختار اختياراً حقيقياً، هو بمنزلة اختيار الحرية المختصر لكل الاختيارات التي كانت متاح له فيها لو بقي حياً.

فانصاعوا لحياتكم أو موتكم، وتعبوا الانصياع.



## سقوط الشعر العربي

سالم الهنداوي  
كتب وقاص من ليبيا

والمنجسة، أن «العرب» هم أشبه بالقمص  
الأفريقي الشرس والسميح المنتشر بين أفراد قبيلة  
«الندلاي» التي تقطن أرض السَّهْل أسوأ مكان  
في العالم. ذلك لأن «العرب»، وأناس منهم،  
يعاقبون غاراتهم التي صنعوها بتقودهم، ويعاقبون  
قنابلهم التي اشتروها بتقودهم، ويعاقبون  
عصاهم الذين اشتروهم بعرق السوس،  
ويصدّقون إذاعاتهم وصحفهم التي حزرروا  
أخبارها وتوجّتهم عام ٦٧.. ويعاقبون المشتة  
القادمة التي يصنعونها الآن في واشنطن. يحاق  
ونخشى كل ذلك لأننا لم نخف على تاريخنا منا،  
ولم نصنع من الكتاب حضارة.

ولأننا أشبه بقصيلة الندلاي، فلو أن عراء  
من كل شيء، ومنطقه، نرى بعضنا هكذا أثناء  
الزوم والرحام، وأثناء إدارتنا الندوات والحوارات  
الفكرية والثقافية التي نجريها في الملعب العربي  
بين حين وآخرين متكتلين على كتاب التاريخ  
السوس ومآثر محمد عبده والجاهلي وزكي نجيب  
محسود، وتختلف على الحضارات الغالبة  
والحضارات الحية، متواضعين ومتغضبين على  
العرب، ولم نذكر ونحن عورة من كل شيء أنهم  
يلعبون بنا «الشطرنج» في أكبر صالات الفشار  
السياسي.

وها هو الحصان الفلسطيني يدخل الإسطبل  
على يد أمهر المروضين الشبان، معلناً موت  
الفصيلة الفلسطينية.

أنا عاشق للفد. عاشق لسعاد الصباح لأنها  
أشرتني مني صديقي الذي يصغرن بأعرام.  
وعاشق لأمريكا لأنها تبارزني بوقاحة، وأنا لا  
أملك ضدها سوى تبني المحلّ ولسان طويل  
وإذاعة وبعض المصلّين. أعشق أميركا لأنها  
تمتلك حرماني «البارليور» وتمتلك قطع لسان  
وقسط خطوط إداستي، وضرب المصلّين  
بعضهم  
السا. قبل.. الندلاي!

تعيش الرأسمالية لأنها ظهرت أميركا من  
الفكرة العامية في رأس الزنجي، وأطلقت نيران  
الجنود الحمر إلى الأبد، وأجملت ياسر عرفات  
كوفيته المشهورة كي يستريح الطفل الفلسطيني  
من غناه البحت عن حجارة حوفا الإسرائيليون  
إلى نقاش.. بإفان التي سقطت كاسرة بتول،  
وحيفا التي غادرها درويش بالعرش  
والفصل.. ويراهم أربابا التي سقطت وأسقطت  
مهما رجل المقاومة..

النظريات الاشتراكية التي أبادتها القوة الرأسمالية  
الزرقاء.

إن النظرية الرأسمالية لم تكن إطلاقاً نظرية  
شعبية. ولكنها منهجها تشكل نظرية «رأس  
القوة». فهي تعمل على «الترعيم» دون  
الاستعانة عليه، وتتمتع بمصادر عودها يمدى  
سيهرع عن أصل ورجال الأعيال والساسة  
الناجورين ونجارة السلاح و... القنوة

.. أول مسألة للفشار في أول دولة  
رأسمانية. قد أطلعت سأل نظام اشتراكي في  
مصر، «بني» «الوقود» في «العراق» ونجح رجله  
«خشيعة» داخل المظلة العربية. «فشار» فطنت  
إسبني رجله معمار أوروبا الشرقية التي رعت  
على مبانٍ وزارات خارجيتها العلم الأميركي فرق  
مركة علم والاتحاد السوياتي

أنظمة وآت، ونظام عالي جديد قد حلّ  
باليسكويك الأميركي والكاسكو الإسرائيلي  
والحلب الفلسطيني. وسوف يدرك النظام العربي  
أنه كان يضطئ أنه في الماء المكون. بعضاً عن  
نجمة الصباح التي اقتضتها في قصائد سعاد  
الصباح، وراها في إسرائيل أم النجسات  
الحريثات التي حازت جائزة السلام بعد دفن  
الفلسطينيين أحياء.

لقد انتظر العرب الموزع الموزع طويلاً، ولم  
يدركوا أنه منذ عام ١٩٤٨ قد قفل ما كتب  
وغادرهم أسفاً إلى روما حلالاً معه قلمه وعمرته  
وقتيه نبيذ الآخر.. وقد غادر روما بعد حرب  
الخليج ليستوطن في أميركا العظمى بلذ المصادر  
الموتوقة والشاهدة على مذبحة الديموقراطية في  
البلاد العربية

من سيؤرخ لنا إذن بعد رحيل التاريخ عنا؟  
لكتنا حتى سترأ يوماً بعد هذه الانتصارات

■ بين أول قصيدة أطلقها المريدون في  
بغداد، وآخر قصيدة لسعاد الصباح، زمن هو  
أشبه بكابوس الأسراء من الفقراء والشعراء  
العرب. زمن يتمته حرب الخليج التي وقفت  
حائلاً وصاتماً بين الشعراء الذين أعطوا لبغداد  
مربدها على مدى عشر سنوات متواصلة، وبين  
الشعراء الذين باعوا بابل بدولار، وفشوا عن  
أحذية سعاد القديمة وسقطوا تحت حذائها الجديد  
بغلاف منشوراتها الأنيقة في القاهرة والكويت  
العاصمة

هؤلاء اللثغور المشردون بين مجد الشعر وعبد  
الدولار، هم القتل والقتلة تحت سماء هذا  
الوطن الملبدة بالحياة والسقوط، وهم مصفون  
القلوب الكبر، ومصدر هزيمة الثقافة.

مصفون آخرون أكلت أوزانهم والبريتروكا،  
واباروا أمام شدي «بوريس» يتسبن، وهو يلتهم  
شطائر «الماكرونالد» الطازجة وخطاب المذبح  
الأميركي. هؤلاء الأحياء بين أسبال الفقراء،  
يبحثون تحت أعلام أوطانهم عن مقابر لهم بين

يصلر

## اشكاليات الأقليات في الوطن العربي



عوني فرسخ

بعد هزيمة الثقافة العربية وسقوط الشعر العربي بين سابل وحذاء سعاد . فإن المستقبل لنظافة الزرقاء وللفتوحات الحضارية الأمريكية ستأخذ أرض السُّد الواقعة أخيراً بين أوغندا والسودان، صوطن القمل والقردة المسخخة، موطن قاتل اللندلاي .

السأ . . من . . قمل . . المدللاي ! بين خططان ببابل التي رُمها العراقيون قبيل المريد العاشر، وأطاح بها الباكيتيون بالضربة الأولى يُعيد المريد العاشر، أقف أمام جلالة المشهد مزروعاً على الحلم الذي روته لنا سعاد ذات ليلة بعد عودتنا من ببابل . وأندعش لموت

السَّيَاب المؤقت، وللاس عاتشة الناعمة في قصائد البَيَّات . . وللوچه العميق البعيد الذي رآه الصابغ على مسرح الرشيد . . وألود بوجي حيرة من المبدعين الشرفاء الذين ودَّعوا إبداعهم غير أسفين، وركضوا وراء منشورات سعاد الصباح . فبين مستنق العيطاني التزن وغير الليطاني، حروف أخرى للأصفياتي الجريح وكتب التاريخ العربي بين عبده والجبيري والفكاهي . . وعجي للعربي داخل أسوار الفجاعة ودود الزنازين والقمل العظيم . عجي للعربي باستثناء الشاعر «فرج العربي» أي قيس الحالم ببابل ليل الشادر تحت النحلة العربية أرملة الرمح □

## عقلىة القبائل

### عشمان محمد صالح السودان

بتفسير كل ما يحدث وأثر من ذلك وهذا هو الامتحان الأشد عسرة - بإتات شرعية وجويته وهويته وتعدد موقفه من «الإعراب» في «نص» هذا الواقع، بعد أن تهاوت الأحلام الكبرى، قومية كانت أم اشتراكية .

إن الصيغة المضاعفة التي يرتديها مفهوم المثقف العربي لن تنكس من تحديد إشكالاته ولذلك لا بد من محاولة ومُعاينة وسط الواقع من الداخل . إن الصورة العامة التي نغمنا إياها هكذا معاني لن نخرج - فيها عدا تنوع التفاصيل ومقدار التناسب بين أجزاء ومكونات الصورة (في كل نظر على حدة) - عن الخطط:

(١) قسم من المثقفين استطاعت أجهزة الدولة الأيديولوجية تدجين وشره وصمته ورضاه وتسحيه كيقول للدعاية والتضليل وتوجيهه وكسلاح فكري ضد زملائه الذين يرفضون بيع وتوليت ضباطهم ويتشارون موقع المعارضة والنقد .

(٢) - قسم تم إبتلاعه سياسياً من قبل أحزاب المعارضة يمينية كانت أم يسارية والتي

■ يستغل المثقف العربي عقد التسعينات من هذا القرن وهو مقل بالتأثير الصادم لثلاث حقائق مرجبة ومتكاملة فيها بينها هي : ضحالة وتعفن الواقع العربي الزاخر تحت هيمنة وتسلط الأنظمة السياسية المنهدة، لحد الأصولي الإسلامي الذي يتفلسف في كل مسلمات الحياة الاجتماعية ويستولي في كل صباح على موقع جديد في الشوارع السياسي، السقوط الداوي لمرج الأحلام الثورية الطويلومة الذي ابتدوه أنبياء الشيوعية والمحاكمة التاريخية التي تتعرض ها الماركسية وكافة نظريات التعبير الاجتماعي .

وكنتاج لذلك يجد المثقف العربي نفسه معزولاً ومُهْمَشاً من قبل أجهزة الدولة الاستبدادية ومُطَارَداً ومُتَّالاً من قبل أجهزة أمنها فتضام أمامه مساحة العيش والنشاط الإبداعي والفنّي إلى نقطة الصفر . وما يزيد الطين بلّة : إكتساح القوى الأصولية للفضامين السياسي والفقائي وربواصير يجد المثقف العربي - المنفي داخل وخارج بلاده - نفسه مطالباً في هكذا ظروف،

أجهضت جسده واستخدمته في معاركها صد المثقفين للتصين إلى أي تيار فكري - سياسي مغاير .

(٣) قسم يحاول الحفاظ على حياده فتصطاده أسهم التقسيم الأولين .

من المهم الإشارة في هذا السياق - إلى حقيقة أن الحدوث بين الأقسام الثلاثة ليست نهائية أو مغلقة، إذ تلاحظ باستمرار حركة العبور والهجرة والهجرة العكسية التي تتم عبرها .

إن المساحة التي يجتريها مفهوم المثقف موضوع المقال، تنقسم القسمين (٢) و(٣) وتستبعد من خطوطها القسم (١) لأنه يعمل على إعادة إنتاج واقع الأزمة لا على نقده، والمساهمة في تعميره .

في اعتقادي أن المهام التي يبنيها على المثقفين الاصطلاحات بما في المرحلة السراهنسة، يمكن تلخيصها بالآتي (الترتيب هنا ليس ذا أهمية) :

(١) القيام بمراجعة نقدية شاملة وفاحصة لكل التراث الفكري السائد ماضياً كان أم معاصراً

(٢) مراجعة طبيعة العلاقات السالدة بين التيارات الفكرية التي ينتمي إليها المثقفون، رتبتي مبدأ احترام التعددية، والتخلي نهائياً عن عقلية حرب القبائل الفكرية التي تسم الحياة الثقافية العربية على امتداد هذا القرن .

(٣) بناء جبهة واسعة للدفاع عن الثقافة والمثقفين

(٤) مراجعة إشكالية العلاقة بين السياسي والثقافي .

(٥) إعادة التفكير في طبيعة بنات المجتمعات العربية بالاستفادة من مناهج العلوم والنظريات الحديثة بدون «تأليه» للنتاج التي تتساق مع بنات مجتمعات أخرى .

(٦) البحث عن مشروع للحداثة يستجيب لخصوصيات المجتمعات العربية ويكون مفتوحاً لامتصاص كسل قيم ومنجزات المجتمعات الإنسانية الأخرى .

(٧) تحديد أولويات مشروع النهضة والمثقلة في تغيير الواقع الراهن بتقل للمجتمعات العربية من ركود «التقليدية» إلى رحاب مؤسسات المجتمع المدني، بدلاً من استهلاك السوق وصرف الجهد الفكري في أحلام اليقظة الثبارة عن اتفاق المجتمع الإشتراكي و . . إلخ □



# الديانة المنبوذة

## المانوية حلقة مفقودة من التاريخ العربي

سليم مطر كامل

■ قبل البدء في موضوع المانوية نشير إلى أن فضل اكتشاف هذا الموضوع يعود أولاً إلى الكاتب اللبناني باللغة الفرنسية «أمين معلوف»، من خلال روايته «أشجار الملح» (Les jardins de l'olivier) التي سرد عبرها حياة النبي «عيسى الناصري»، التي صدرت مترجمة عن دار لغاري بمصر.

«حدائق الزيتون» وقام بالترجمة د. عفيف دمشقية.

تعتبر «المانوية» واحدة من أسرار الأملنة على التعريب والتشويه اللذين تمت بها كتابة تاريخ المنطقة العربية، خصوصاً بالنسبة إلى الحقبة «الارامية السريانية» التي وحدت ثقافياً ولغوياً العراق والشام (بلاد الحلال الحبيب) خلال الألف عام التي سبقت الفتح العربي الإسلامي. ومن الكثير للعجب إتفاق جميع المؤرخين العرب والأحباب على اعتبار «المانوية» ديناً أرياً فارسياً، رغم جميع الشواهد التي تدحض تماماً مثل هذا الرأي، وتبين بصورة قاطعة أن هذا الدين عراقي الموطن، مؤسسه رجل بابلي، واللغة التي نطق وكتب بها هي السريانية، لغة أهل العراق والشام خلال عدة قرون قبل الفتح العربي، والتراث الديني الذي نيل منه هو التراث السامي البابلي العراقي المسيحي.

يبدو أن السبب الأول لهذا التشويه التاريخي مرتبط بالفكرة الخاطئة التي تعتبر أجنبياً، كل تراث الحقبة التي سبقت الفتح العربي الإسلامي. فهو تراث فارسي فيما يخص العراق، وإفريقي وروماني فيما يخص الشام ومصر وشمال أفريقيا. لأنه خلال هذه الحقبة كانت المنطقة خاضعة للسيطرة الفارسية



مالتبة إلى العراق، والاعراقية الرومانية بالسبب إلى باقي المنطقة. إن التشويه الذي تعرض له تاريخ (الماتوية) مثال ساطع على التجاهل والتشويه الشاملين اللذين تعرضت لهما جميع تفاصيل التراث السابق للفتح العربي: التراث العرفاني (الغنولي) واليهودي والمسيحي والصائبي والمانوي والمزمري، كذلك جميع الإبداعات الثقافية واللغوية والحضارية في مجالات الفنون والعلوم والفلسفة واللغات والأدب السريانية والقطبية. إذ تم احتساب تراث هذه الحقبة على تراث الدول التي كانت مسيطرة على المنطقة.

بعد سقوط بابل في (٥٣٩) قبل الميلاد على يد الفرس الأخمينيين بسط الإيرانيون نفوذهم على بلاد الرافدين حتى القرن السابع، أي ما يقرب من ١١ قرناً. تحمل هذه الحقبة ثروات وعمردات فاضلة قام بها العراقيون، بالإضافة إلى حروب طاحنة بين الإيرانيين من جهة والإغريق والرومان من جهة ثانية للسيطرة على العراق. وقد تمكن الإغريق والرومان من انتزاع العراق من الفرس عدة مرات وفرض سيطرتهم عليه مدة عقود وقرون متقطعة، لئلا تزعجهم الفرس منهم من جديد. وهذه الحقبة تشبه إلى حد بعيد الحقبة التي أعقبت سقوط الدولة العباسية وتشوب الصراع بين الأتراك والفرس للسيطرة على العراق.



خلال هذه القرون الطويلة تمكن أحد فراسين من لحماظ على هويته العرقية والثقافية والدينية المتميزة عن إيران. وظل الإنشاء السامي هو السائد وظلت اللغة الآرامية أولاً ثم فرعها السرياني منتشرين بين العراقيين. بل أن العراقيين فرضوا لغتهم السريانية لتكون لغة الثقافة الأولى في الإمبراطورية الإيرانية نفسها بحيث فضلت اللغة الفارسية (الهلوية) استعمال الأبجدية السريانية، والتخلي عن نظام الكتابة السريانية الذي سبق أن اقتسموه أيضاً من أهل الرافدين. ثم إن العراقيين علوا معبدتين عن الإيمان بالدين الزرادشتي الذي كان الدين القومي والرسمي للإيرانيين. حافظ العراقيون على ديانتهم السامية - البابلية الموروثة والفاصلة عن عبادة الألهة المثلة للكواكب وقوى الطبيعة والمتضمنة عموماً إلى ثنائية قوى الخير والنور وقوى الشر والظلام. علماً أن هذه الثنائية البابلية هي التي أثرت في الإيرانيين وديانتهم الزرادشتية، وليس العكس كما يترجم عادة المؤرخون. كان هناك أيضاً تواجد مهم لطوائف يهودية نشطة في أنحاء الرافدين، منذ جلبهم من فلسطين على يد الكلدانيين. وضع انبثاق المسيحية في بلاد الشام في القرن الأول الميلادي، بدأت بالتدريج تنسرب إلى

العراق من القسم الشامي (الرها ونصيبين) ثم نينوى وكرخاسلوخ (الاسم السرياني لكرتوك الحالية) حتى ولاية بابل ومنها إلى ولاية ميسان في الجنوب (وكانت تشمل كذلك البصرة والأهواز). وكانت هذه المسيحية مصحوبة بتيارات عرفانية غنوصية وهرمزية صوفية، من الشام ومصر، مع بعض التأثيرات الإغريقية. وبدأت تشكل طوائف مسيحية عدة في شمال ووسط بلاد الرافدين، بالإضافة إلى الصائبة (المتفصلة) في الجنوب الذين مزجوا المسيحية بالعرفانية مع أصول الدين البابلي.



في مثل تلك العصور استند في العراق في القرن الثالث الميلادي نشأ الدين المانوي، حيث اشتق من اسم رجل بابلي أعلن النسوة بدعي (صاني). جميع المصادر التاريخية فارسية وعربية وغربية تنفق على القصة التالية لسيرة هذا النبي: وولد ماني عام ٢١٦ ميلادي في إحدى قرى ولاية بابل وكان دينه بابلي (وثني)، خلفاً من الرابعة رحل به أبوه إلى إحدى قرى ولاية ميسان في جنوب العراق. هناك نشأ (صاني) على الدين الصائبي. ومن سن الشباب أخذ (صاني) يتنقل في أنحاء الرافدين ويستقر في بابل. أعلن (ماني) نبوته وتكوينه للدين (المتنوي) الذي انتشر خلال القرنين من قرن من الصين حتى آسيا وبلاد القال... (الزبد من التفاصيل راجع الموسوعة الكونية الفرنسية - جزء ١٧ - ص ٦٤٦)

لكن مشكلة تحديد هوية هذا الدين وصاحبه (صاني)، نذا عند الحديث عن الشعب والحضارة اللذين ينتمي إليهما بكل بساطة تم اعتباره إيرانياً فارسياً لأنه ظهر في بلاد الرافدين بسيا كانت تابعة للإمبراطورية الإيرانية. مثلاً تم اعتبار المسيح وتراث المسيحية جزءاً من تاريخ روماء، لأن المسيحية نشأت في الشام في ظل السيطرة الرومانية!

جميع تفاصيل تاريخ الماتوية تحت بلا جدال عراقية هذا الدين وعلاقته المباشرة عما سبق وما لحق من تاريخ العراق الفكري والديني حتى نهاية العصر العباسي. ويمكن تقديم المبررات التالية للحج عن هذه الحقيقة:

١ - ثمة تمييز عرقي فارسي طالما تحسك به المؤرخون الإيرانيون والعرب والأجانب قائم على الشك بأن النبي (ماني) ربما يعود بأصوله من ناحية أمه أو أبيه إلى الفرس وبالتالي إلى العائلة الملكية الأخمينية. لكن جميع الشواهد التاريخية تثبت أن هذا النبي ينتمي عرقياً بصورة أكيدة إلى سكان العراق. قد يمكن الافتراض أن أمه فارسية، علماً بأنها مجهولة الهوية بالنسبة إلى المؤرخين ولا يعرف عنها حتى اسمها. أما أبوه فلا يمكن أن

اعتبر ماني  
إيرانياً مثلاً  
اعتبر المسيح  
رومانياً!



هي اللغة السريانية، وقد تُرجمت جميع كتبه فيما بعد باللغات الفارسية والتركية (الألفبورية) واليونانية واللاتينية والعربية. وبدأ بشر دينة أساساً بين سكان الرافدين. يمكن الاستشهاد بماني نفسه وهو يحدد بدقة وعصارة صريحاً غير قابلة لسوء الفهم، إنتقاله إلى أرض بابل وتساير دينة عن باقي الأديان: وإن الحكمة والمقاب بل يزل يأتي بها رسول الله في زمن وآخر، فكان يجيئها في زمن على يد الرسول (بوذا) إلى بلاد الهند، وفي زمن على يد (زرادشت) إلى أرض فارس، وفي زمن على يد (عيسى) إلى أرض المغرب (الشام). ثم نزل هذا السوحي وجاءت النبوة في هذا الزمن الأخير على يدي أنا (ماني) رسول إله الحق إلى أرض بابل... (راجع - إيران في عهد الساسانيين - ص ١٧٢). ثم إن الأكثر من كل هذا، إصرار (ماني) على جعل بابل مقر الكنيسة الأم ومركز المرجعية الدينية والحوزة العلمية لجميع الطوائف المنتمية في العالم، وفي هذا التقديس الخاص لبابل لدى المانويين حتى نهايتهم بعد ألف عام

يمكن اعتبار المانوية أساس التصفوف، فهي دين متطرف في العهد القديم والتسليم والتجديد الموت واحتقار ماديات الحياة. قد تكون المانوية التي نشأت في العراق تعبيراً عن ردة فعل سلبية ومشائمة إزاء الصروب التسمية التي عاشها العراقيون بسبب السيطرة الفارسية وقتل نورتهم ودمار الرافدين بعد تحول البلاد إلى ساحة للحروب الدائمة بين الإمبراطوريتين الفارسية والرومانية. ثم الشعور بالخيبة والخسارة على ضياع آمجاد بابل القديمة وفقدان الأمل بأية قدرة على الخلاص إلا بالزهد وتجنب ملذات الحياة.

الفكرة الأساسية للمانوية يمكن إيرادها باختصار كالآتي: إن الله هو الخير والنور، والشيطان هو الخطيئة والظلام. جميع الأشياء المادية من أرض ونبات وحيوان وأجساد هي جزء من قوى الخطيئة والظلام، وجميع الأشياء الروحية من حلم وعقل وخيال هي جزء من قوى الخير والنور. إذن على الإنسان التوافق إلى الخير والخلود في حقائق النور (الجنة) أن يحتمل الجسد وجميع ماديات الوجود، بالامتناع عن: الجنس والخمر واللحم، وتجنب جميع الخطايا. وقد يصل الأمر إلى حد احتقار الحياة ونيل الجسد وتفضيل الموت، من أجل تخليص الروح والنور من سجن الجسد والظلام. واعتبر (ماني) أن روح الإنسان المشرقة تتمسك على الجسد، صليب الظلام، مثلاً تعذب (ميشو زاهي) (عيسى الزاهي) على صليبه.

إن الخطيئة ترتكب بثلاث وسائل: القلب (النية) والقم

يكون فارسياً، وذلك لعدة أسباب: أن اسمه (فانك)، وهذا الاسم لا يمكن أن يكون فارسياً لأنه اسم سامي عراقي، (من فعل فَنَكَتُ) ومستخدَم حتى الآن في العراق. ثم إن اسم (ماني) هو أيضاً ليس اسماً فارسياً، إنما هو اسم سامي كذلك، لفظة العربي (ماني) وهو من (التمني) (راجع معجم الأسماء العربية - موسوعة السلطان قابوس). والقلب الذي كان يعرف به هذا النبي هو (ماني حيا) أي (ماني الحي)، ومنه أتى المصطلح السلافي لهذا الدين (Manichéisme) أي (ماني - حيا - سيم).

٢ - إن الزرادشتية كانت الدين القومي لجميع الإيرانيين، بينما عائلة (ماني) مثل باقي العراقيين كانت على الديانة البابلية أولاً متعلماً كانت تعشق بابل، ثم بعد الاستقرار في ميسان اعتنقت هذه العائلة الديانة السابئية، وهي طائفة منتشرة حتى الآن في جنوب العراق (بما فيه الأهواز). ثم إن جميع الباحثين يمتدحون بأن علاقة المانوية بالزردشتية ضئيلة جداً، ولم تدخل بعض التسميات الإيرانية إلى المانوية إلا بعد انتشارها في إيران وترجمة كتب (ماني) السريانية باللغة البهلوية. علماً أن المانوية قد اقتبست الكثير من المسميات من جميع الشعوب التي وصفتها، فعلاً في آسيا والهند أطلق (ماني) على عبث بعض (بوذا الهي). وهذا واضحاً أن المانوية كانت قائمة أساساً بالدين المسيحي، وبالذات بالأفكار النبوية للكنائس السريانية (بن ديسان) الذي دعا إلى نوع من المسيحية الثنوية، بالإضافة إلى المعتقدات البابلية والسامية السائدة. لقد استخدم (ماني) أساساً أسماؤه ملائكة أقتبها من البنية السريانية، مثل جبرائيل وميكائيل وميثائيل وإسرائيل، بالإضافة إلى يعقوب نبي العهد القديم. واعتبر (ماني) نفسه حاتم الأشياء والروح القدس التي تحدث عنها المسيح.

إن (الثنوية) التي اعتنقتها بها المانوية لم تكن إيرانية، كما تصور خطأ الكثير من المؤرخين المسلمين، بل هي أساس المعتقدات البابلية والسامية. يخفي معاناة أديان السومريين والساميين لإدراك أن هناك ذاتاً آفة للخير والنور يساهم متنوعة مثل (نور ويعمل وشمس وليل وسرودخ وأشور) تقابل آفة الشر مثل (ترجبال وأريشكيكال وإليرا وموت). وثنائية الخير والشر هذه وجدت تعبيرها في الأديان السامية السابئية من خلال مفهوم الله رمز الخلق والخير والنور، والشيطان رمز الشر والخطيئة والظلام. (راجع السراج - مفاهيم العقل - ص ١٩١٧)

٣ - للمؤرخون قاطبة يتفقون على أن (ماني) ولد وعاش في بابل وميسان، وكانت لغته الأم ولغة كتبه وتوجيه المرووف

## المانوية أساس التصوف



ميسان وكذلك تحب الخمرة واللحم والجبن. في ميسان اعتنق (فاتك) دين الصابئة الذين يتكلمون لهجة آرامية قريبة إلى السريانية. وكان هذا الدين سائداً في جنوب العراق قبل هيمنة المسيحية، ويسميه العرب كذلك (دين المغتسل) بسبب تقليدهم لعملية التطهر بالماء. وهو دين مزج بين روحانيات المهرزمية (المصرية) والمسيحية (الشامية) مع رموز عبادة الكواكب البابلية، ويرتبط باسم النبي يحيى أو (يوحنا المعمدان) (لزيد من المعلومات راجع - الثقافة الجبلية - ٢٤٨ ص ٢٥).

نبي (ماني) صابئاً حتى من الواحدة والعشرين، بعدها بدأ تأثيره المباشر بالمسيحية وخصوصاً بالتجربة الحياتية للسيد المسيح وعذابات صلبه. وتذكر التقاليد المانوية أنه في سن الرابعة والعشرين، في ٢٣ نيسان ٢٤٠ م. تلقى (ماني) رسالة النبوة من الله بواسطة الملك (توام - توام)، على أنه هو (الروح القدس) الذي بشر به النبي عيسى. حينها بدأ (ماني) يعلن أنه (سي النور) والمسيح العظيم المبعوث من الله. نتيجة هذا تم طرده من الثقافة انصت.

ورحل (ماني) مع أتباعه إلى إصباح إلى بابل. منها قام سكوني حجة عبر بلاد فارس إلى الهند وبعدها إلى بالوشة، حيث عاين ودرس الأدبيات السائدة من زرادشتية وبوذية وهندوسية بعد عامين (٢٤٢ م) عاد (ماني) إلى ميسان حراً عبر الخليج وتذكر المصادر تاريخه أن ثمة قتالاً عربيّة قادته من عمان كانت متنفذة حينذاك في ميسان تحت سيطرة الحكم الفارسي (راجع إيران في عهد الساسانيين - ص ٧٥). هناك شامت الظروف، أن يخوض (ماني) تجربة مشهودة مكنته من فرض تأثيره في حاكم ولاية ميسان الفارسي (مهرشام) وكسب إلى جانب المانوية. وكان (مهرشام) هذا أيضاً شقيقاً للإمبراطور الإيراني (شاهور)، حيث توسط لدى أخيه ليسمع لـ(ماني) بنشر دينه دون مضايقة. ومن المعروف عن (ماني) أنه بالإضافة إلى شخصيته النبوية، فإنه كان طيباً ونقاشاً ورساماً وكتاباً وصريحاً. وهو النبي الوحيد الذي قام بنفسه بكتابة تسجيله ويأتي كتبه المعروفة التي تزيد على سبعة، شكلت كتاب مزين برسوم توضيحية ملونة، يُعقد أنها شبكت الأساس الأول لانتشار فن النمنمة العراقي العربي ثم الفارسي والتركتائي (راجع الموسوعة الكونية - المصدر نفسه).

بدأ (ماني) تكوين كنيسته في بابل وأطلق عليها (كنيسة النور)، وانتشرت الكنائس أولاً في بلاد الرافدين: ميسان والأهواز وبابل وبنوتى وكركوك. لكن (ماني) لم يكتب بحدود الرافدين بل اعتبر نفسه (عيسى الخلفى للإنسانية جمعاء)،

(الكلمة) واليد (الفعل). لهذا فإن وصايا (ماني) كانت: «لا ترتكب الخطيئة، لا تنجب، لا تملك، لا تزوج ولا تحصد، لا تأكل لحماً ولا تشرب خمرًا». طبعاً مثل هذه الوصايا لا يستوجب تطبيقها من قبل جميع أتباع المانوية، إنما فقط من قبل النخبة الدينية المنقسمة إلى أربع مراتب: ١٢ حواريون، و٧٢ شياسون، ٣٦٠ عقلاء، ثم الصديقون غير محدودي العدد. أما باقي المجتمع فيطلق عليهم (الساغود) الذين يلتزمون فقط بالصلاة أربع مرات يومياً، والسجود ١٢ مرة في كل صلاة، والصوم شهر كل عام في نيسان، ودفع العشر والزكاة وتقديم الغذاء للصديقين.

تعتمد المانوية على كتب (ماني) المليئة بالشرححات والحكايات والأساطير المعقدة والمفصلة جداً. الأسطورة المانوية عن تكوين الخليقة تشبه إلى حد بعيد الأسطورة السومرية - البابلية المصرية «جينوما عاتلش» (حينما عالماً، أو حينما في الأعلى)، لكن أسماء الألف السامية القديمة تستدل بها أسماء سريانية ومسيحية حديثة. مذهب التثليث في المسيحية (الأب والابن والروح القدس) يستبدل (ماني) به «العظيم الأول» و«أدم القديم» و«أدم الحاضر»، على أن هذا التثليث موجود في جميع الأديان البابلية والسامية، ولكن بأسماء مختلفة (مثلاً في قصة الخليقة البابلية هناك أبسو - آب، و«و» - الابن، «نمنمة» - الأم) (راجع السوم - معمار العقل). والطريف أن فكرة (تناسخ الأرواح) التي اتبناها (ماني) من البوذية، حورها تماماً بما يتواءم مع عقيدته الخاصة. ليس أي إنسان يموت تستقل روحه تلقائياً إلى إنسان آخر، إنما يعتمد ذلك على كونه خاطئاً أم لا. لأن تكرار الحياة يعتبر نوعاً من العقاب. فالإنسان النقي المؤمن تلعب روحه مباشرة إلى حدائق النور جنات الله، أما الإنسان الخاطيء، فيعاقبه الله بانتقال روحه إلى إنسان آخر ليعيش حياة أخرى وأخرى حتى يصبح نقياً ومؤمناً، فيترقى لتناسخ وتذهب روحه إلى جنة الخلاود.

ولد (ماني) في ١٤ نيسان (أبريل) عام ٢١٦ ميلادية، في قرية قرب (الندان) التي كانت مركز ولاية بابل والمصاصة الثانية للإمبراطورية الإيرانية. ولهذا يطلق على هذا النبي لقب (ماني البابلي)، ويقول عنه المؤرخون العرب والمسلمون: «نبي الله الذي أتى من بابل» (راجع فهرست ابن النديم). عندما كان (ماني) في سن الرابعة، رحل به والده (فاتك) إلى قرية في ولاية ميسان جنوب العراق. ويسود أن قرار الرحل قد اتخذه الأب بعد أن تلقى ثلاث مرات نداءات إلهية منها كان يتعبد في إحدى المعابد البابلية، تدعوه إلى الرحل إلى

## عبد الله بن المقفع مانوي؟

وأنته (خاتم الأنبياء)، ويقول في هذا الخصوص: «تداني يتجه نحو الغرب وكذلك نحو الشرق، وهو يُسمع بجميع اللغات وفي جميع المدن. كنيستي تنمو الكنائس السابقة، لأن تلك الكنائس قد اختبرت ليلداً ومدن محددة، بينما كنيستي أتت لجميع المدن، وإنجيلي يتنمي جميع الأوطان... (الموسوعة - المصدر نفسه). لهذا بدأ «مانوي» بيعت تلاميذته (المحواريين) الآثني عشر إلى جميع بقاع الأمبراطوريتين الفارسية والرومانية لنشر الدعوة الجديدة. فبعث أولاً إلى الشام ومصر، ثلاثة من حواريه، توما وهرمس وعلي. وخلال أقل من قرن انتشرت المانوية في مختلف بقاع الأرض، من شواطئ المحيط الهادي وأغند والصين والبت وسبيريا وتركستان وإيران ثم جميع الصفات الشرقية للمتوسط حتى إيبيريا وإيطاليا وبلاد الخال. لقد وجدت آثار معابد وكتابات ورسوم هذا الدين في جميع هذه البقاع، وأهم الوثائق وجدت في جنوب مصر (الفيوم) مكتوبة باللغة القبطية. يبدو أن المانوية كانت لها سهولة الانتشار خصوصاً بين الطوائف المسيحية بسبب علاقتها الباشرة معها. ومن أهم الدين تحذيراً عنها هو القديس (أوسفطين القرطاجي) الذي اعتنقها لعدة سنوات قبل أن يصبح فيلسوف المسيحية الأول».

في تاريخ غير محدد بصورة تامة بين (٢٧٤ - ٢٧٧) ميلادية، تم صلب (مانوي) على أحد أبراب مدينة بيت العبابات (جند شاسبور) في الأهواز. ثم ذلك بقرار من الأمبراطور الفارسي (برهام الأول) لأسياب سياسية طبعاً وبعد تحول (بابل) إلى مركز ليدن عالي واحتمال استعادتها من جديد لأجادهما السابقة، وما يشكله هذا من خطر على النفوذ الإيراني. كذلك خوف رجال الدين الزرادشتيين الذين تقموا على (مانوي) بسبب تأثيره المتزايد. لقد عُلب (مانوي) وصُلب وقطعت أطرافه ثم أحرق جثته ونثر رصده. لكن المانويين ظلوا يعتقدون بصموده إلى السماء مثل السيد المسيح، ويعتبرون هذا اليوم مقدساً، يصومون خلاله ثلاثين يوماً في شهر نيسان.

الغريبات التالية تلقفتها المانوية على يد الرومان. في عام ٤٤٥ م أعلن البابا (ليون العظيم) قراره بتحريم نشاط المانوية. وفي عام ٥٢٧ م قرر الأمبراطور (جوستان) ويعد الأمبراطور (جوستانيان) الحكم بالإعدام على جميع أتباع المانوية. لكن الكثير من المؤرخين الأوروبيين يعتقدون أن المانوية ظلت حية في أوروبا بشكل خفية متعددة، خصوصاً بين الطوائف المسيحية السرية للمؤمنة بالتصوف والروحانيات والمفقوس السحرية والتي تعتمد في إيمانها على الأفكار التنويرية.

(Le dualisme).

في القرن الخامس حدث أول انشقاق في الكنيسة المانوية، حيث تم انفصال الطوائف المانوية في آسيا الوسطى (تركستان ومنغوليا)، ورفضوا تبعيتهم لكنيسة (بابل) وكونوا كنيتهم القومية. ثم أعقب ذلك انشقاق الكنيسة المانوية في بلاد فارس، وذلك بتكوين فرع قومي مستقل عن بابل، حمل اسم (المزدكية)، نسبة إلى مؤسسها (مزدك) الفارسي. يبدو أن هذه الطائفة ابتعدت عن المانوية بالاقتراب أكثر ناحية (الزرادشتية)، مع ميول دُورية واشترائية. ربما لهذا السبب خلط معظم المؤرخين المسلمين والعرب بين المانوية (العراقية) والمزدكية (الإيرانية)، علماً أن طائفة (المزدكية)، أثناء نفوذها في الدولة الإيرانية، قامت باضطهادات ومذابح معروفة ضد المسيحية والمانوية في بلاد الرافدين، مما أدى إلى هجرة الكثير من المسيحيين والمانويين العراقيين إلى بلاد تركستان (الصغد) وتكوين جاليات مانوية مسيحية نسطورية نشطت بنشر الثقافة السريانية البالية.

إن الحروب المستمرة لمانوية من العراق والشرق، وتخصوصاً أثناء اضطهادات الفترة العباسية أدى إلى تزايدهم في أواسط آسيا التركية سغولية. في عام ٧٤٥ كون الأتراك دولتهم (الأوغورية) على حدود الصين في منغوليا الشالية. كان أحد ملوكهم يسمى (بوقي خان) اعتنق المانوية وجعلها الدين الرسمي للدولة. من خلالها وصلت المانوية إلى الصين فشيئت المعابد المانوية إلى جانب المعابد البوذية، حتى وصلت إلى روسيا وسبيريا. لكن نهاية الدولة التركية الأوغورية عام ٨١٧ على يد القرغيز أدى إلى نهاية المانوية في آسيا. ويعتقد أنها استمرت في تركستان الصينية حتى القرن الثالث عشر، ومع اجتياح المغول بقيادة جنكيز خان تم القضاء التام على المانوية. لكن الأثر الكبير الذي تركه هذا الدين في شعوب آسيا يمثل في تنبهم للأبجدية المانوية (السريانية) في كتاباتهم الأوغورية التركية، بالإضافة إلى تأثيرات ثقافية ودينية لا تحصى.

كانت القبائل السامية (العربية) النازحة قبل الإسلام، تندمج طبيعياً مع أهل الرافدين وتبنى الأديان السائدة، مثل اليهودية والعابانية والمسيحية والمانوية. يذكر أن عمر بن عدي ملك الحيرة العربي كان من أنصار المانوية وهاجتها للعروفين. يتحلل المؤرخ الإسلامي (ابن قتيبة) عن وجود المانوية في مكة قبل الإسلام: «وكانت الزندقة في قريش أشنعوا من الحيرة». علماً أن تسمية (زندقة) قد شاعت في الفترة

الإسلامية بمعنى (المانوي). لقد اتبس العرب هذه التسمية من القرس، الذين كانوا منذ قرون يطلقونها على المانوية معني (المحرفين عن الدين)، وهناك من يعتقد أنها ربما كانت مشتقة من (صديق) السريانية وتعني رجل الدين المانوي (للمزيد من التفاصيل عن المانوية والإسلام، راجع - التاريخ الاسلامي - هاروق عمر - ص ١٩٣، ٢١٣)

يبدو أن الفتح العربي لم يضعف المانوية، بل على العكس منحها بعض الزخم، بسبب كثرة أتباع المانوية في العراق بعد هجرة الأعداد الكبيرة منهم من النصارى والمصريين إلى العراق بعد حكم الأعداء الذي كان قد أصدره الرومان بحقهم. ثم إن الإسلام في أول الأمر لم يكن سوقه واضحاً من المانوية، وقد اعتنقها في البدء من أسيان أهل الكتاب. في العصر الأموي غنم أتباع المانوية ببعض الحرية، خصوصاً في زمن الخليفة (الوليد الثاني - ٧٤٣ - ٧٤٤). وتذكر المصادر العربية أنه بين ٧٥٤ - ٧٧٥ م كان (إمام الكنيسة المانوية) في أفريقيا هو أبا هلال النيسوري. وما ساعد على نشاط المانوية في العصر الأموي استخدام الكثير من أتباعها كتابياً في الدواوين في العراق بدل الزرادشتيين، وذلك بعد قرار تعريب الدواوين في ولاية الخراسان بن يوسف الطفي، بعد انهككت سلطة الفارسية. ويبدو أن الاستعانة بأتباع المانوية في الدواوين وسع المجال أمامهم وركز اهتمامهم. (مخوض ساطع لسوء فهم المؤرخين العرب، عندما يستغرب مؤرخ «قوي»! مثل عبد العزيز الدوري هذا التحول نحو المانوية في الدواوين الأموية، لأنه لا يدرك أن الزرادشتيين فرس ولا يتقنون غير الفارسية، أما أتباع المانوية فلاهم عراقيون فكلموا يتقنون العربية القريبة من السريانية، لغتهم الأصلية. ولهذا تم استخدامهم في عملية تعريب الدواوين) (راجع - الدوري - الجذور التاريخية لشعوبية - ص ٢٢).

رغم تزايد الاضطهاد ضد المانوية في الفترة العباسية باسم مكافحة الزندقة والمثوية والإلحاد والهرطقة والمجون، إلا أن أتباعها كانوا نشيطين خصوصاً في المجال الفكري، وشكلوا خلفات الظافية التي يطلق عليها «إخوان الصلوة» (لاحظ التشابه مع «إخوان الصفاء»). ويصف الجاحظ نوعية كتبهم بأنها: «أجود ما تكون ورقاً يكتب عليه بالحرير الأسود البراق ويستجد له الخط». ويذكر المؤرخون المسلمون أساء لا تحصى من المتكلمين الذين اتهموا بالزندقة (المانوية) في هذه الفترة. (قد يمكن تشبيه همة المانوية والزندقة بهمة الشيوعية والماركسية التي سادت العصر الحديث). وقد شملت هذه التهمة كتاباً وشعراء مثل: صالح بن عبد القدوس، بشار بن برد، أبو

نؤاس، أبو العتاهية، حاد الراوية، عبد الله بن المقفع... وغيرهم. وقد حكم بالموت على الكثير من هؤلاء المتكلمين بسبب هذه التهمة. وهذا النشاط المانوي دفع الكثير من المتكلمين المسلمين إلى تأليف الكتب للدرد عليها وتفنيدها، مثل: وأصل بن عطاء، الجاحظ، أبو محمد بن الحكم، الجبائي، النونيني، المسعودي، الرازي، الرقي... وغيرهم (راجع

فاروق عمر - المصدر نفسه)  
يعتبر الخليفة العباسي (المهدي - ٧٧٥ - ٧٨٥)، أول من أعلن الحرب ضد المانوية وجميع التيارات الفكرية المعارضة باسم مكافحة الزندقة، حتى سمي (قصاب الزندقة). وقد أنشأ من أجل ذلك (ديوان الزندقة) بقيادة (عريف الزندقة). وكان أتباع المانوية يخرجون على المنول أمام القاضي، ثم يمسق منهم على صورة (ماني) ويدبح طائراً، ذلك لأن التوراة تحرم ذبح الحيوان. وفي حالة رفضه التوبة فإنه يحكم بالموت. وقد لوى المهدي ولده الحادي طالباً منه الاستمرار في محاربة المانوية، فقتل: «ولما رأيت جدك العباس في المنام فقلتني سيفين وأسرير يقتل أصحاب الاثنين». وفي أواخر العهد العباسي توسعت همة (الزندقة) حتى وصلت على يد الإمام الغزالي إلى كل محاولة إجهادية تحلّم المذاهب السلفية وتتحرف عنها في التقدير (راجع فياروق عمر - المصدر نفسه). واستمرر الاضطهاد وتماثل مع الخليفة (المقتدر - ٩٠٨ - ٩٣٢)، وحسب (فهرست ابن التديم) أنه في أواخر القرن العاشر الميلادي، قد ضبط عدد رموز المانوية في بغداد من ٣٠٠ شخص إلى ٥ أشخاص فقط. بسبب اضطهاد العباسيين اضطر الكثير من أتباع المانوية إلى الهروب من العراق إلى خراسان وتركستان (ربما يكون اليزيديون في شمال العراق من بقايا المانوية الذين هربوا من اضطهاد العباسيين)

من الحصاد لكثيره التي غلب بها الإسلام والمسلمون الأوائل هي القدرة على استيعاب معارف ومعتقدات الشعوب التي بدأ يتشرب بينها الإسلام. فمن المصروف أن الحضارة العربية الإسلامية بنت عظمتها من اقتناحها أولاً على تراث الشعوب التي أسلمت واستمرت، خصوصاً حضارات بلاد الرافدين والشام ومصر وشمال أفريقيا. ففي العراق مثلاً، بالإضافة إلى تراث المسيحية النسطورية والصابية واليهودية، لعبت المانوية دوراً كبيراً في نقل الكثير من المعتقدات السلبية والعرفانية الصوفية إلى الحضارة العربية الإسلامية. يكفي ملاحظة التشابه الكبير بين الفلسفات الإشرافية والصوفية العربية الإسلامية وبين المانوية. ليس صدفة أن التصوف نشأ في



مستوحاة

## الخط العربي تطور من النبطي المشتق بدوره من السرياني

حوار العراق، البصرة والكوفة وبغداد، لأن الكثير من أتباع المانوية الذين تحولوا إلى الإسلام نقلوا معهم معتقداتهم الإشرافية والصوفية البالية ومزجوها بالإسلام. طبعاً هذا لا يعني التأثيرات المباشرة للمسيحية والعرفانية الشامية المبررة، بالإضافة إلى المجوسية الإيرانية والأفكار اليونانية. ومن التشابهات الواضحة بين المانوية والإسلام، أن (ماني) ادعى أنه النبي المخلص الذي بشر به المسيح وأنه (عالم الأنبياء). بالإضافة إلى تشابهات أخرى مثل تحريم الخمر، والصيام ٣٠ يوماً، والوضوء ببلل أو التراب، والركوع أثناء الصلاة، وتفاصيل وصف الجنة والنار ويوم القيامة والحساب وعبره الصراط المستقيم. كذلك وجوب مساهمة أتباع المانوية (السامين) بدفع جزء من موالهم (عش) و(زكاة) لرجال الدين المانويين (الصديقين).

ويمكن الافتراض أن المانوية قد لعبت دوراً مهماً في تكوين الكثير من الطوائف الصوفية والباطنية، مثل الإسماعيلية والعلوية والدرزية. أما بالنسبة إلى تشابه المانوية مع المذهب الشيعي، فإنها تبدو قوية بحكم انشقاق التشيع في أواخر القرنين حيث كانت المانوية نشطة. حيث إن الكثير من أتباع المانوية (وكذلك الشطوطي) دخلوا المذهب الشيعي بحكم اشتراكهم مع باقي العراقيين في ممارسة الطقوس الأسلافية ثم العباسية. يمكن ملاحظة هذا التشابه في جملة الأسماء التي عثر (حواري ماني) كانوا كذلك ١٢، مثل السيد المسيح بالإضافة إلى المول العرفانية والإشرافية في المذهب الشيعي القريبة جداً من إشراقيات المانوية. ثم إن مفهوم الاستشهاد ونضحية (ماني) بحياته من أجل خلاص ملته، له تشابه كبير مع تعجيل الشيعة لذكرى استشهاد الإمام الحسين (ع) ونضحيته بحياته من أجل تقويم الإسلام. ويبدو أن طغوس الاحتمال بذكرى كربلاء وأيام عاشوراء تشابه مع طغوس احتفال المانوية بذكرى استشهاد ماني وصلبه، مع بدورها لا تتعد كثيراً عن طغوس الاحتفال بصليب المسيح، وقبلها لدى السامين في العراق والشام بذكرى موت تومز (يسل) وعودته إلى حياة الخلود. ثم إن التشابه الأهم من ذلك بين الشيعة والمانوية، اختيار (الحلة) ثم (النجم) التي هي حرم من أرض بلبل التاريخية، لتكون مركز الشيعة في العالم والمنطقة المقدسة ومقر الحوزة العلمية العليا، كما اختار المانويون وقبلهم أهل الرافدين (بابل) لتكون المركز المقدس لبلية أسلافهم.

الحقيقة أن موقع المؤرخين من المانوية يرتبط بالصورة بالموقف من كل حلة آلاف عام التي سقت الفتح العربي.

لأن التشوّه الذي تعرضت له المانوية هو جزء من التشوّه الذي تعرضت له هذه الحقبة. المتخصص لكث تاريخ المنطقة العربية، يلاحظ وجود أشبه بدقائق أسود في مسيرة هذا التاريخ المكتوب. إنها حقبة يمحطها الغموض والتجاهل، وكلها مسحوة قسداً من كتب التاريخ رغم أن هذه الحقبة هي الأقرب إلى الحقبة العربية الإسلامية، بل يمكن القول ببساطة إنها كانت حقبة المخاض التي أنتجت الحضارة العربية الإسلامية. بالإضافة إلى أنها حقبة طويلة نسبياً حيث تمتد من القرن الخامس أو الرابع قبل الميلاد حتى القرن السابع الميلادي. ويمكن إيراد أهم خصائص هذه الحقبة، كالآتي:

- في هذه الحقبة سقطت تماماً الأنظمة السياسية الوطنية في كل المنطقة (العربية) العراق خضع لإيلاد فارس، الشام ومصر وشمال أفريقيا خضعت للإغريق أولاً ثم للرومان ونتيجة هذه الهيمنة السياسية بدأت هيمنة مادية - ثقافية هي الفارسية في العراق، والأفريقية - اللاتينية في باقي المنطقة.

- إن الخسوف السياسي العسكري للدول الأجنبية، خلق ردع من معاكسة من الناحية الروحية الثقافية. فكان سكان المنطقة ينادون أنفسهم بـ "عرب" يعرضون عن هزيمتهم السياسية المادية بتطوير إيديولوجية "الروحانية" الفكرية وفرضها حتى على تعليمهم. فانتشرت المذاهب الدينية الروحية والفلسفية في العديد من المدن الشرقية مثل قرطاجنة والاسكندرية وسيرت وأنطاكية والزها ونصيبين. وارتبطت من هذه المدن التيارات العرفانية (المنووية) والمهرمية (إشراقية) والأفلاطونية المحدثة وعلوم الحساب والعلك والطب والتنجيم البابلي، وامتزجت جميع هذه الادعاءات مع المسيحية الناشئة، التي تمتعت بالقدر على استيعاب جميع هذه المعارف وإضفاء الصفة المسيحية عليها. وفي القرن الرابع الميلادي حققت المسيحية انتصارها الروحي والسياسي وصارت الدين الرسمي للمحتلين الرومان، بل إنها فرضت نفسها حتى في الإمبراطورية الإبرانية ذات الدين المجوسي. انتشرت المسيحية في بلاد الرافدين ومنها نُسرت إلى إيران حتى وصلت إلى البلاط والنخبة السياسية الحاكمة (راجع - المسيحية والحضارة العربية - ثقافة السريان في القرون الوسطى). يمكن إذن اعتبار المسيحية حركة روحية قامت بها شعوب الضفة الشرقية ضد الهيمنة الرومانية. ضمن هذا السياق يمكن كذلك اعتبار المانوية كحركة روحية أو تيار مسيحي خاص بالعراقيين لمواجهة الهيمنة الفارسية. لكن القمع الدموي الشديد الذي قوبلت به هذه الحركة من قبل السلطات الإبرانية الرادشيه، أدى بالعراقيين إلى تفصيل المسيحية (المنووية) التي كانت مدعومة روحياً ومادياً من قبل

العربي للعراق والشام شكل المخزون الثقافي السرياني الأساس الأول لبناء الحضارة العربية الإسلامية، بالإضافة إلى المخزون الثقافي القبطي بعد فتح مصر

هذا مختصر عام لطبيعة الحقبة التي سبقت الإسلام والتي دامت أكثر من ألف عام. وهنا يفتتح السؤال عن الأسباب التي دعت المؤرخين العرب القدماء والمعاصرين وكذلك المؤرخين الأجانب، إلى وضع الستار على هذه الحقبة بصورة متطرفة تدعو إلى الاستغراب. رغم أن المؤرخين المعاصرين، وبعد للكشحات التاريخية والأثرية الحديثة، قد اعترفوا بتأريخ حضارات أسلاف الشعوب العربية - بابلية وفينيقية وكنعانية ومصرية وفوطاحية ومصرية - مثلاً، من الطبيعي أن نجد في كتب تاريخ العراق القصور المخصصة لتراث العراق القديم، عن حضارة وادي الرافدين يتفاحيلها السومرية والبابلية والآشورية. لكن فجأة يتوقف تاريخ العراق مع سقوط بابل على أيدي الفرس في القرن الخامس قبل الميلاد. وبقدرة رباتية يفقد الكتاب حبة ألف عام، ليتنقل مباشرة إلى فصل جديد عن الفتح العربي الإسلامي!!

ناتج إلى المؤرخين الأجانب فإن الأمر يبدو مفهوماً، لأن المستشرقين منذ بدايات اكتشاف تاريخ العرب، هلمن ركزوا على حكاية الفتح الإسلامي في إجراء عملية جراحية تصفية لقطع تاريخ العرب عن كل حضارات أسلافهم السابقين. وتم إلغاء هذه الحقبة التي سبقت الفتح العربي الإسلامي، لأنها الحلقة التي تربط الحضارات الأولى بالحضارة العربية

أصل الشام. وخصوصاً أن القسم الشمالي من بلاد الرافدين (الرها ونصيبين) ظل مستقلاً عن الهيمنة الفارسية وتابعا للشام في هذه الحقبة انتشرت كذلك الديانة الصابئية التي ظلت منتشرة في حران في سورية وكذلك في جنوب العراق.

- بالإضافة إلى النشاط الروحي والفكري والديني، بلور سكان المنطقة إبداعات لغوية وأدبية مستقلة تماماً عن الإغريقية والفارسية. في مصر بدأ المصريون يصنعون لغتهم القبطية لتكون مكملة لاستقلاليتهم الدينية المسيحية، حيث بدأوا يكتبون بها الأناجيل والتسابيح المسيحية الأخرى. وتعتبر القبطية وريثة طبيعية للغة المصرية القديمة، بالإضافة إلى أنها قد اكتسبت الكثير من الأرامية بتأثير الهجرات المستمرة للشاميين إلى مصر، ثم كذلك تأثير الإغريقية من ناحية الكتابة والمفردات.

في الحلال الحبيب - العراق والشام - سيطرت في هذه الحقبة اللغة الآرامية بمختلف هجاتها حتى استقرت بعد انتشار المسيحية على اللهجة السريانية. علماً أن اللغة السريانية هي في الأصل لغة أرامية لسكان مدينة الرها (أوركا) (شمال الرافدين)، وكانت في البدء تسمى (اللهجة العراقية) (راجع تاريخ اللغات السامية - ١. ولغزون - ص ٢٤٧). ولقد نشأ حقا أن العراقيين رغم خضوعهم السياسي للعامل الفرس، إلا أنهم تمكنوا من جعل لغتهم السريانية لغة الثقافة الأولى في الإمبراطورية الفارسية، وفرض الأجدية السريانية على اللغات البهلوية والتركزية والفندية، بالإضافة إلى نشر المسيحية النسطورية والمناوية في جميع هذه المناطق. وقد خلفت السريانية في العراق والشام خلال قرون مكتبة غزيرة عامرة تمتد بالآلاف الكتب التي تتنوع بين تراجم وتفسيرات التوراة والأناجيل ومجادلات المذاهب النسطورية واليعقوبية وقوانين وشرائع قومية وعائلية وقوانين وأساطير وتواريخ الكنيسة وعذابات المسجونين. ومع نشوء المناوية لزداد النشاط الإبداعي باللغة السريانية وتنوع المؤلفات في جميع المجالات الدينية والعلمية - بالإضافة إلى المؤلفات السريانية الأخرى في الفلسفة والطب والعلوم الطبيعية والفلك والحساب والكيمياء والجغرافيا، وكذلك الكتب الإغريقية التي ترجمت للسريانية. ويمكن الاعتقاد أن الإمارات النبطية والمسيحية العربية التي نشأت على الأطراف الصحراوية من العراق وسورية قد لعبت دوراً وسيطاً في نقل الثقافة السريانية إلى الجزيرة العربية، وساعدت على تطوير اللغة والأدب وبالتالي تكوين الأساس الثقافي الذي نشأه الإسلام. علماً أن الخط العربي قد تطور من الخط النبطي المشتق بدوره من الخط السرياني. وبعد الفتح





الفتح العربي، الذين أسلموا ودخلوا في حابة القبائل العربية الفاتحة وتبنوا لغتها وحلوا أسماها. وهذا الأمر تكرر في جميع البلدان العربية، وهو أمر طبيعي عاشته جميع الحضارات الكبرى في تاريخ البشرية (راجع - تأملات في التاريخ العربي - ص ٤٣).

ومن معالم تحيط هؤلاء المؤرخين القوميين، عندما يجهدون في نيش التاريخ من أجل العز على محاولات التوحيد التي قامت في الجزيرة العربية قبل الإسلام، من أجل إثبات ديمومة المطامع الوحشية لدى العرب، أنك تراهم يتحدثون عن «حلف الفضول» وعن «امرئ القيس ودولة البحرين» وعن «سوق عكاظ»، لكنهم يتغافلون عن أفضل التجارب الوحشية التي قامت في الهلال الخصيب (الشام والعراق) أثناء الحقبة الآرامية السريانية. فرغم الانقسام السياسي والهجنة القاربية والرومانية، فإن سكان الهلال الخصيب صنعوا أفضل وحدة لغوية حضارية من خلال إندماجهم للغة السريانية التي صارت لغة الثقافة الأولى لجميع سكان الهلال الخصيب. بالإضافة إلى إندماجهم المسيحية التي كادت أن تكون الدين التوحيدي الأكبر لجميع سكان البلدان العربية من اليمن حتى شمال أفريقيا، لولا انشقاق الرومان وتبنيهم هذا الدين، وبالتالي استحبابه في ديمومة سيطرتهم على المنطقة. ويمكن الجزم بكل تأكيد أن هذه الوحدة اللغوية الدينية (السريانية المسيحية) شكلت الأساس الذي مهد لقيام الوحدة الحضارية العربية بعد الفتح الإسلامي.

هكذا قام مؤرخونا بإلغاء حقبة ألف عام من تاريخ شعوبنا وتشويه وقطع السلسلة التاريخية التي تمتد منذ فجر التاريخ وحتى الآن، من أجل الحفاظ على هدف أبديولوجي (ديني قومي). رغم أن الحقيقة التاريخية تقول لنا العكس: أن الاعتراف بحقيقة ديمومة الشعب العراقي (مثلاً) بالإلتزام إلى العروبة والإسلام لا يتناقض أبداً مع حقيقة كون العراقيين أحفاداً، عرقياً وثقافياً، لجميع الحضارات العراقية السالفة. لأن العراقيين الذين ساهموا في صنع الحضارة العربية في العصور الأموية والعباسية، هم أحفاد طبيعيون لأسلافهم السريان والبابليين والآشوريين والسومريين. هل يستطيع الإيراني مثلاً، مهما تمسك بالإسلام أن ينكر حضارته الزرادشتية؟ وهل يستطيع الباكستاني المسلم أن يتنكر لحضارته الهندوسية؟

تاريخ الأوطان حقيقة موضوعية يتوجب الإعتراف بها من أجل توازن الذات التاريخية واكتئاب الهوية الوطنية. وهذا يتطلب كتابة جديدة وشاملة لتاريخ العراق والبلدان العربية. □

الإسلامية التي ورثها. وقطع هذه الحلقة هو قطع لسلسلة التواصل التاريخي بين سكان البلدان العربية الحاليين وأسلافهم صانعي الحضارات الأولى. وقد نجحوا حقاً في تحقيق هدفهم هذا. تراهم جعلوا من تاريخ البلدان العربية ينطلق من الحجاز والبادية وسجع الكهان والمعلقات السبع وعبادة الأوثان وولد النبتات. وضمن هذا السياق فإن الفتح العربي الإسلامي في القرن السابع قد حل في بلدان جرداء خالية من البشر والحضارات السابقة ولم يبق منها إلا ما تركه الفرس (في العراق) والرومان والإغريق في باقي البلدان. وفي أحسن الأحوال فإن هؤلاء المؤرخين يتحدثون أحياناً عن بعض للمجاميع الصغيرة من السريان والآقباط والعرب المسيحيين. ضمن هذا المنطق، فإن كل ما اكتسبه الحضارة العربية فهو إما فارسي أو هندي أو تركي أو إفريقي. بل وصل الأمر بهم إلى أنه عندما يتم أحياناً ذكر دور الآقباط والكلدان أو السريان فإنهم يذكرهم كجاليات صغيرة ومهمشة تحت اسم «أهل الذمة» والموالي، والأعاجم الغريبة!

أما بالنسبة إلى المؤرخين العرب المعاصرين، فإنهم كالتلاميذ تلقوا مثل هذه الفكرة وحاولوا أن يلائموا مع المفاهيم القومية والإسلامية. بالنسبة إلى تاريخ العراق مثلاً، فإن هؤلاء المؤرخين ارتكزوا في ذهنهم إلى الاعتقاد الباطل وصحيح أن العراق كان موطناً للحضارات من عدة آلاف من الأعوام، وصحيح أنه جنى للعراقيين الأعز، سنك الحضارات، لكن تلك الحضارات قد انقرضت بعد سقوط بابل وسيطرته الفرس ولم يبق من العراقيين غير مجموعات ضئيلة سرعان ما انقرضت وذابت خلال ألف عام علم من السيطرة الفارسية. ولهذا فإن العراق الجديد قد عرفته القبائل العربية التي قدمت مع الفتح العربي. وهذا يعني أن العراقيين العرب بكل تأكيد محدرون عرقياً وحضارياً من أسلافهم «أبناء القبائل العربية المسلمة التي أتت مع الفتح العربي» وكل من يحاول أن يقترب من الحقبة السريانية سيتهم بالزندقة والشعرية والقطرية ومعاداة العروبة والإسلام! رغم أن جميع الشواهد التاريخية تبين أن مجموع المحاربين والقبائل العربية الفاتحة لا يتعدى بضعة مئات من الآلاف مقارنة بحوالي ثمانية ملايين نسمة هم سكان العراق الأصليون عند

كل من  
يقترب من  
الحقبة  
السريانية  
زنديق؟!

بصدر — أبو نواس

النصوص المحرمة

تحقيق جمال جمعة



# وردة الاسطبل

تجاه عنقك  
إزاء ساقك  
إزاء الممرات وهي تطفىء شعلة الشاطئ

أقف مندهشاً تجاه ليل حي  
إزاء حزننا الذي يتكرر ويشب  
إزاء أصواتنا العكرة وسهдна القديم  
تجاه توابلنا الخفية وجذوعها  
إزاء خشوع التهيدة وهي تفكر وترتعش

أقف مندهشاً بحياتي التي تصعد السلم  
بتقاوة اليد وهي تومس حولنا الوشيك  
بالخفية وبالأمل  
إزاء لي حدلتي  
إزاء الفصول بابحاً ككليب  
وخائر كعجل على عشية مدفع

أقف مندهشاً بالفشل وبأشكاله العديدة  
ولأني مسلوب بين الأغصان  
أقف مندهشاً بقيود يقظة ومضيئة  
أقتلع ملامح السخرة  
لأقطع بأس ذراعي الثملة والسنين التي  
ستأكل حياتي

أقف مندهشاً بفزع أنامله لأهتم بالخوف  
أقف إذ أقف  
من أجل تناوؤ في مكان شائك  
لأهتم بقدمي وساقني  
أقف مندهشاً لما يتساقط من اليأس. □



حسين علي يونس  
شاعر من العراق

■ أقف مندهشاً تجاه وردة الاسطبل  
قبالة الفرس حاداً أسناني بشدة  
إزاء سقفا الداكن  
إزاء الأكثر انحناء من القوس  
بخفي الذي يرتدني وأرتديه  
بجمرة الروح وبروح الجمرة  
بفمك تجاه فمي  
تجاه سن اللهب  
تجاه أحجارنا المقفرة

أقف مندهشاً تجاه مصائر البنايع وينابيع  
المصائر

تجاه تبعثر الموجة واختلاط جباتها  
بأسفائنا الأليفة  
قبالة الأسلحة التي تزدرى شكل الحب



# فسحات



## مستر «جون»

منصور ناصر المحرزي

سلطنة عمان

وقصورنا على هيئة قلاع. وغير بعيد أن نستيقظ يوماً فسرى أنفسنا قلاعاً، إذ إن واجينا «التنموي»: تجهيز الأشكال وجسبات التراث لتزدها في أرض العزة والافتخار بأبادي هندية تسعى للحصول على البرودولار. كل ذلك وأنا فخور، فما هو طالب العلم «بقراء» ويكتبه ونحن ما نفتأ نغير أنظمتنا التعليمية. فالخبر لدينا مثل «الشاورما» كل يوم سيخ، وربما «فسيخ» وحسن النية موجود دوماً في الأحاسيس».

والصناعة حدث ولا حرج. فالأسواق من الولايات المتحدة إلى أوروبا تعرف عنا العجب نصنع بمزاجهم ويرفوننا وأيضاً بمزاجهم. «عدنا في البحر سمك وفير أرضنا كثرة في يوم يبيع فلعبنا لتسلط في يومنا هذا تقدم البلدان في صناعته من كندا إلى الصين». لذا فإنني أعلنيا على الملأ: إني فخور، فخور، فخور. «والأمر أرد أغنيى المظلة: وأنا السكي واختر أي سكي».

وأنتهك الموضوعات فأنا بالصدفة «عارف» وزوجتي حبيبي... أجدد ليلة الوصال معها. أتفصحها راجياً أن تكون هذه المرة تلك التي كانت في أول مرة. الزمن يغني وأنا لا أستطيع أن أغني حاسبي إلى واحدة أخرى. أفيظ روحتي عليها «تشمعل» اليوم فتعطى الشهوة التي نسيي».

«كن شيء عني سهل ففهمي يعانق التبسط والعذلة لا حاجة لي بك أو روايات فأنا كذا عرفتم «عارف» يومى بها أأنا أجدد «فريما» الطبع»

«سرم الفلاح والخمسون وسي مسارلسا

■ في جزء عزيز على أمن العالم عامة، وعلى الشرق الأوسط خاصة حيث البراكين يحميها السوداء والمقول بضعافها البيضاء، أستهل أنا يومي.

وأنتع عني. أنزل إلى الطابق السفلي من فيليتي. الحظ فيليبينتين تسرحان شعر بناتي الجميلات والحبوبيات. أخرج إلى العمل بسيارتي اليابانية السريعة الفارغة «غود مورنيغ» مستر جون. «صباح الخير أستاذ ثروت». عملي أرقام كثيرة وكليات قليلة. الأعداد الكبيرة أمام أسيا: فيليب ويتر وشعته ونادر ومحمد وسالم ويديان وتوماس وجاكين ولورا.

«جساعنا كثيرة وطويلة، وغالباً قراراتها مهزوزة وخجولة ولا مانع من أن تكون معترة. حياتي مضومة بين العمل والتلفزيون، وبالطبع زوجتي المصونة. أفهقه متفرجاً على برنامج ومسللات أميركية من قبيل «الغريزانه» و«جوانات حبيبة» وما شابه. الكل يتابعني وأنا فاجر في مسلط نظري نحو سائق مشوقة وقار جميل. وأستبش غضباً من أن يرى ذكر «أهل» أو أتى من أفراد أسري والمحافظة على هذه الطيف «الحليصة». أهتم بهندامي. ملاهي البيضاء الرسمية من نوع «ديبوء» وتعالى ذات الإصباح» هي إيطالية المنشأ سمرها: ١٠٠ دولار. في المناسبات أذهب إلى نوادي الدولة والمدمومة لأشرب كأساً وأحكي دهرأ. تحدثت من حرب «الشفء» والأصولية» وتشرق في الاختلاف واتخاذ الأحكام القطعية يومي أحرق مثقوب، ويرعب أحق عجور. ثم لا بأس أن نخرج إلى باب المرأة والجنس. اغتصب الفاضم

## لا تحرقوا أوراقى

خيري حمدان

الأردن

تبدأ معاناة المساء. أبداً بقطع غرقي جثة وذهاباً ثم التجاوز المنزل ونطلق زيارته صديق لأقطع عليه زيارته أو ملته. أحضر عادة القطيع الأسود مقابل أسطوله الأبيض ويبدأ عراكنا الفكري كل واحد منا يخطب لاثهام اللئى. أشعر برغبة كبيرة في صنع صديقي بالرغم من أنه مهزوم وفائق لمعظم قطعه. هكذا يجد الحقد والكبت متنشأ فوق رقعة الشطرنج، يتلو ذلك فنجان القهوة ثم البحث من جديد عن صبغة للنداع عن النفس.

■ بقي أن أجسد صبغة للدفاع عن النفس ثم أحاول الانطلاق نحو القضاء المخارجي، بعيداً عن هذا المتشعق. وأقصد بذلك حالة الجمود الكاسية في الممارسة اليومية الرتيبة والتي لا تتعدى فنجان القهوة وحريدة الصباح (تكون عادة من ٢٤ صفحة وتحتل حورية البلد حلال ٢٤ ساعة) ويعد أن أحقق نفسي بوضرات وتأملات فلسفية عرقاء، ألفي وجوي محاولاً النوم وهارباً بذلك إلى عالم الأحلام، لكن التهاير لم يكتمل ولا بد من معاشته حتى النهاية قبل أن



تسولوكوفسكي كان يعلم باعتراف حاجز الجاذبية الأرضية، ولم يمض وقت طويل حتى تحقق حلمه. وأنا أحلم بالسباحة ضد التيار دون الخوف من الفرق.

\*\*\*

أعجل أن أكون رومانسياً لأن البوط الأميركي نقي.

\*\*\*

لماذا لا نجد صيغة تنق فيها على خلافاتنا، شباك غرقها عاصف بالصبار والشوك، وجدائل شعرها بالكاد تصل الأرض، فكيف يتم اللقاء. ألم أقل لك بأنني أحاول الوصول إلى صيغة للدفاع عن النفس، حب البقاء يدفعني لذلك. وليس الراحة من بندقة والدك، لهذا يرفض المش الانتحار لئلا يكمل الشريط دوراته، ليحفظ حضوره الحظي في الزمن.

\*\*\*

أقسمت منذ اليوم بالأدب تنقي نفسي فوق رقعة الشطرنج، ساستبدل الحصان بسيجارة والقلعة بكوب من الشاي ويلزام الوزير ملكه ما دام لا يفكر في انقلاب أسود. اختزلت نفسي داخل حدود اللهب المشرط بشفرة الجلاء، ولجأت إلى القصيدة كصيغة للدفاع عن النفس.. فهل أنا شاعر؟

\*\*\*

يا للسخرية.. انقطعت السلسلة، ومات اللقاء وشيكاً، فكيف أتفاد عينيك. عيناك تمارسان فعل السحر في قلبي، ولأن رجل شرقي أرفض حربتك وأتصد أشتى أنوثتك وقدرتك على التفكير واتخاذ القرار تعالي يا جارية الأسس ليبحث عن صيغة للدفاع عن النفس.

\*\*\*

حسناً.. إني أرفض وأصرخ وأشم واللعن. لا تحرقوا أصابعي ببقايا الشمع، لأنني قد ألبأ لجلسي الأمن وأطلب إحداث الشرعية الدولية حتى ولو أدى هذا إلى انسحاب إسرائيل من الأراضي المصرية المحتلة وعدم الحب بقرار الجمعية العمومية والذي ينص على المساواة ما بين الصهيونية والعنصرية، واعتبار تملاتي خروجاً على قرار وقف إطلاق النار وتدفق النفط

في الأودية العميقة. لا تحرقوا أرواحي ببقايا الشمع فلنا رجل عاشق.

\*\*\*

غشينا أن نتغل الحروب إلى أميرتنا الدافئة ونحرمنا لذة اقتراس نائتنا. لهذا دعونا الله ليلاً أن تبقى بغداد وحيدة تلقى الموت بسلام..

هكذا أصبحنا دعاة للسلام. ولا شرقي إلا وفيه شيء من الحياة؟.. أيا حال، لأنني أصبحت أقتنع بأكثر من صحة للدفاع عن النفس. □

(\*) محمد المساروط مبولج. مجلة «النقد» العدد 36

## أغنية شديدة الصمت

كأظم الفياض  
العراق

الماء خلف النافذة  
قعدان سوداوان تحطران فوق العشب  
لعله السبل بمنزلة بالنافذة  
لعلها يبدان هذه الكلمة تزحف في مخيلتي:  
متنق.

كفطخ من الماعز على جبل جلعاد قلبك أينها  
الصائتة في البرية يا من تبحث عن بقايا حجارة  
العمد للكنسرة في أعالي النهر وتدير الدفوف،  
وما لول السروفا سقط الأرز. وقد كثرت  
الأرضية في حواشي الأرض، ما قل نحاس أواني  
الذبح وقد صدقت في جهات المعمورة. أينها  
الجميلة بين النساء، أينها السوداء يرغم صيام  
الشمس، أين تركت ذبح التضحية ونخب التقدمة  
وقد رحل الهيكل إلى السماء؟

أحبك، أحبك يا من لوتني بنار أروك  
وعمدتي بماء ليك  
ودترتي بصوف صبحك  
وجعلت جرسك في أصل الشجرة  
حتى عمّ النباح الأرض.  
قريبة هي السماء.

هل حبست السحاب نسود وجهي؟ هل  
صدقت عيته العسكرية أمام كتاب تلميذ حين  
وقفت أضلالي طابوراً من العلم والمناهي وكانت  
الساقة بين شارع حيفا وحيفا جادة هامة.  
ليكن هذا اللقاء الطويل البثغة طويلاً. قريبة  
هي السماء قريب وجهها لذي يرف على سطح  
الياه

قريب هواؤها. □

■ رجلٌ بوصوص من النافذة، ما للمرأة  
الجميلة تيم في البرية؟ ما لعينه غملاً الحقل  
بالزيتون؟ النساء يجتمعن بالخلجان والصبية لا  
يزكون في الوادي في أثر

لرايح التي أثمرت برداته  
للنجوم التي قلعتها صولجانه،  
بطل من كوة على رعد.  
بجلعاً كتح صولة السبل كمره ثلاثاً،  
ثلاثاً من المهر في أعماق نهر حتى ينام تحت  
أيقونة على جذاب حين أصبح يرمع صبار رأسه  
عن الأرض ثلاثة أجيال، ثلاثة أدعية يكرر  
في شعاب الجبل. قريبة هي السهلة، وذراعي لا  
تقوى على رفع جلدته الخليل الأزرق، أنتفست  
شاة كاسلاً، أنتصب أكثر عما يحب وأصابني  
تصلد بتعدد الربيع، وعظمي حراس البراري  
السود يتفانون على رماح.

ربي أحجست يدي عن الكلام  
أطفت لساني كالسار في الخميم  
ما جدوى زراعة قمح بيت؟ ما جدوى  
كوخ أساه ملح؟

ربي طهرني بماء واهن.  
ما جدوى غير فاسد؟ أجلس على ضفتي  
كموسجة على هيئة الرجل القاعد، وأنشد: (أنا)  
لحيبي وحبيبي (إلي) ويرقص من حولي الدغل  
وهرب الدنايق.

وحبيتي تيم في البرية.  
حبيتي التي لوشت وجهها الشمس  
تيم في البرية



# حديقة الأشباح

## الجريمة في المجتمع اللبناني



في الحديقة على بعد أمتار من المحل، أذكر أنه أخذ يدفع الدراجة بقوة من الوراء دائراً في سرعة حول البركة الرغامية، مما أصابني بأذى شديد، وسخط منه لم يتفق فصولاً ونجمة إلا عندما كبرت وأقويت ذك لسب (من سنة) بني وبسه في البيت كذب عنده، فهو مثلاً إذا حكمنا بقياسات الملاكمة، كان من وزن المثلث سم كسب ن من وزن لريشة

• • •

في منطقة ربح و خسر من بيروت، وهي منطقة قريبة إلى الصنائع والشارع المثلثي وزاروب الصلح المتحدي حيث وردت وكنت أفتقد ذات صباح مع غيبي من أولاد أخي عن يد حمود عن حبه أحد الأشخاص في مجلة الخلف عن عمره من حـ، منصف وموصوعة داخل أكياس من الجيش. والأكياس موزون بحدة في قفب عربة من عربات الحصار وبعد العثور على القاتل، جرى ذكر في الخرائط وبين السكان لوقائع الجريمة وأسباب ودومها وطريقة تعيدها وكان شعر رأسه بلف «حترماً» في كل مرة يؤذي بها عن ذكر الحادثة. كما ظلنا لأسابيع وشهور عديدة نرتجف من الخوف وعلى ما أذكر كان الشارع الذي وجدت فيه الجثة، هو أحد الشوارع التي يسلكها الناس عادة من منطقة عندما يتصدون «المدينة» أو ساحة رياض الصلح. فأصبحت أمثالي المروء في ذلك الشارع سالكاً طريقاً أطول وعبر معاناة لأصل مع بعض الرفاق إلى محلات الأحذية ودور السني. بعد ذلك بسنوات، وكنت قد عقدت صداقات مع زملاء دراسة في ذلك الشارع الذي يحد غرباً - على سبيل المصادفات السعيدة! - سور مصرية المشورة، بقيت أنظر بعين الحذر إلى هؤلاء الزملاء الذين ربما يتطور سلوكهم في يوم من الأيام إلى ما لا نحمد عقاه أو ما هو غير متوقع!

• • •

لم تكن ذاكرتي المثبتة على خوفها من الجرائم المروعة

■ أطراف منصفه، منه وبشاً وسكين، أكياس في حش، وأكسب معها التي يصل لها لعاشاً عندما تكون عماد العيد الله = مثقلة بالسلاط أو الفت أو للمصوف والجوز وحم النقطة. عربات خشبية تحمل الأكياس. السرحب يسير في الزواريب المحيطة بمنزلنا مع الهواء. نحن أولاد صغار يحملو لنا اللعب والعراك والضرر وش غزوات على الأحياء المحاورة، لكن ان يتمزق جسم أمام أعين خيالنا أو أن يقطع ببروء إلى كتل ويوضع في أكياس، فذلك تقطيع وعك لأرواحنا ووضع نهاية سريعة ونقصية للألعاب بريشة ينبغي أن لا يموت فيها أحد

• • •

بني وبن جريمة ابراهيم طراف أو جريمة الصنائع، ذكريات وتدايعات واختلاطات وشباب، يقربها المكان دائماً وشكل غامض ومجهول إلى دائرته ومساحة التي لا تعدى الكيلومترات المربعة. ثمة صورة لي، ما زالت احتفظ بها في اليوم العائلة. وأنا في الخامسة من عمري أتف مع أنتي التي تصغري ثلاث سنوات، في حديقة الصنائع. أذكر وقتها أن ابن خالي وهو أكبر مني بسنتين عدة، وعندما وكنت على الدراجة ذات الثلاث عجلات والتي استأجرناهما من محل تأجير «البيسكللات» المواجه للبوابة الجنوبية لحديقة الصنائع وأعدم ابراهيم طراف

والأطراف المنقطعة وأكياس الحيش، بحاجة إلى شحن إضافي، أو ربما يكون العكس هو الصحيح، إلا أنه بعد عشر سنوات أو يزيد على جريمة الخندق العميق، جلات مجلة والحوادث، اللبنانية إلى نشر مسلسل على حلقات أسبوعية، يروي وقائع جرائم قام بها شخص يدعى فؤاد عواد في ثلاثينات هذا القرن أو أربعيناته. لم أعهد لأذكر تفاصيل الجرائم، إلا أن البطاقات والسكاكين الحادة لعبت دوراً مهماً وأكياس الحيش كذلك، إضافة إلى عمليات نقل الأوصال المقطعة بعربة صغيرة تجر باليد. ووقتها التحمنا نيازي جلول، رسام الكاريكاتور في المجلة في ذلك الحين، برسوم (كروكي) لوجه فؤاد عواد مع توضيحات عن تركيب جمجمته وعرض وجهته وتعليقات من المختصين والمحامين كان من بينهم على ما أذكر المحامي موسى الرئيس، مما جعلني بعد قراءتي للحلقات ورؤيتي للرسوم في شتاء غزير المطر كثير البرد، أكون ملاحظ أبدياً في خيالي عن الجرم المطلق الإحرام أو الجرم التمدني. ولم أكن وقتها قد قرأت «الجريمة والعقاب» لدوستوفسكي ورواية «السؤال» لغالب هلسا الذي أرانا الوجه والعفا للرواية البوليسية العربية. كان المجرم في السينما المصرية مثلاً، مجرماً مطلقاً ومرمراً كما هو محمود المليحي. ولم تكن السينما الغربية بعد الله أعطت بعداً اجتماعياً وتحليلياً لطائفة المجرم والقاتل كالمجرم العصافي أو الرعب من أجل الرعب هو صيغة الإحتجاج.

في نهاية رواية «جريمة في البيت»<sup>(٥)</sup> عن قضية إبراهيم طراف وإتهامه بقتل مائيل باحوط وأنها مارسيل باحوط وتقطيع جثثها في لبنان سنة ١٩٧٩ وإعدامه من قبل السلطة اللبنانية سنة ١٩٨٣، ينحو الروائي اللبناني يوسف سلامة منحي غالب هلسا في روايته «السؤال» فيعطي بعبداً اجتماعياً واقعيًا للقصة البوليسية. وبينما يفعل غالب هلسا ذلك عن طريق التخييل الروائي حيث يفرط أو يكرس الكتابة البوليسية في منتصف الرواية، يتميز يوسف سلامة باعتداله على حادثة واقعية «مسجلة» في التحقيقات الأولية والاستقصائية و«قذات» الشهود وعرفات المتهم. . . ومحاضر جلسات محكمة الجنايات وشهادات الأطباء الشرعيين الخ» في عملية تقريب أو مصحح للجريمة في واقعها الأمني والحربي والسياسي في لبنان. وإذا كان غالب هلسا في روايته قد أشار إلى إخلق الرواية البوليسية بإحدى المجتمع المدني في مصر (خصوصاً إبان حكم الأجهزة) فإن يوسف سلامة يضع أكثر من علامة استفهام ليس على الرواية البوليسية أو رواية الرعب في لبنان، بل على المجتمع المدني ودور القانون فيه، حيث يظهر رجال القانون وكأنهم ويذكرون في القضايا الخفية والقانونية عبر فضاء منقطع النظير، ويسرعون إلى إدانة المتهم والحكم عليه بالإعدام في

سياق سداجة قانونية (حسبياً يظهر في تعليقه على تناقض التحقيقات والإفادات) طيبة وقابلة للتأويل بعد إعطاء من مراجع معينة، لا ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار من قبل سلطة القضاء التي يجب أن تكون مستقلة، وأن تقوم آلية عملها في مجرى لا يأخذ كثيراً أو قليلاً رقبات ومآرب سلطات أخرى. وفي قضية إبراهيم طراف لا تبرز رواية يوسف سلامة هوال القانون وهشاشته فقط، بل أيضاً عدم استيعاب المتهم لحقوقه المدنية بلحاً في إحدى المحاكمات إلى معارضة عمامي دفاعه. وبذلك تكتمل في الرواية صورة بدائية عن سلطة غاشمة ذات صفة أميرية ومنهم بتوجه بخطاب الاسترجاع نحوها وبقي القضاء والقانون في الخائزين كناية عن شاهدي زور

في «جريمة في البيت» صيف وشتاء على سطح واحد. محرم مطلق محجوبي تغلف عليه شبهة القانون في ما يشبه محامسة هوية الصيد. ويجمع بضع بالحروب والمجازر والقتل والعنف البومي، حيث يبدو تأخير جلسات المحاكم الباتع عن محضات دامية بدءاً من الاقتتال الأهلي والاجتياح الإسرائيلي والمجازر، هو من قبل الإساءات البيروقراطية لوجودان قانوني يتم طمأنينة وشرعية المرحلة عن كل واقع.

المعادنة الأقسى عند يوسف سلامة هي المقارنة بين المريض السريري والمريض النفسي. وسلامة يميل إلى اعتبار إبراهيم طراف مريضاً نفسيًا (مصططه مزمن يقوم بأشكالاً منسجمة) كما إنه يعبر قيادات الحرب لشاح سكونية (قتال حفر مداه عن شقشع والاعتصام) لكن «قانون الثاني وجد أن إبراهيم طراف، ولسب لا يعرفه إلا الله والراسخون في العلم، هو مريض سيكوباتي (قاتل نموذجي). هكذا وبقدرة قادر تقبل الأدوار وتقف الحقائق على رأسها، ولأن القانون منقسم من وجهة نظر يوسف سلامة، فإنه يمتنع من إبراهيم طراف شخصية سيكوباتية ويغض عيه عن السيكوبات أو الديامورات الغائنة في غابة الحرب دون رقيب أو حسيب

كما هو وعينا عن الرعب الذي رسمته أحداث الطفولة وأكثته مجلة والحوادث»، نجد أن يوسف سلامة يشن عليه غارة من النوع الجريء. في محاولة لتعريف بالآخر (إبراهيم طراف) وبالذات (يوسف سلامة أو غيره) في فرصة ساحة هي فرصة الحرب الأهلية التي رفعت الستار عن السجوة والشخصيات، وشكلت مناسبة طيبة لرؤية قفا الشفافة اللسانية السائدة والمعممة وكذلك قفا السياسة السائدة والمعممة وليس ثانويًا هذا المعنى، أن يقسم يوسف سلامة لحظة اعتقاله (في واحدة من ملابسات العنف والحظف) أنه سيلقي الضوء من جديد على «البارانويدي» إبراهيم طراف وقصته التي

(٥) جريمة في البيت قصة اعدام إبراهيم طراف رواية ونفسية يوسف سلامة دارلوس بيروت ١٩٩٤

للتشكلات القانونية التكتة على خلفية سياسية واجتماعية شديدة المشاحة التهمة تؤكد بناء على الظن، والإعدام يتخذ في مرحلته مؤانبة بمسح فريين من اللسانين. وفي المحصلة يتحول القانون إلى شكل لماع ومنبر للخطابة ومن المقامة والسجع

القانون الذي سخر مرة بقاء على الغلبة في النظام الطائفي اللاني، يطاح به هاتياً قياً بعد (حريمة تعليك في العام ١٩٩٤ وإعدام المتهم من قبل سلطة أهلية غير شرعية). تثنى الأمور عاقلة في لبنان بين ذاكرة دولة هي وقوانينها ووزاراتها وبين شهوات سلطة تحولت إلى سلطات

البارابويدى والسيكوباتي من هو القاتل؟ السيد أم العبد؟ حسناً، ملف القضية والوثائق كلها كلها تحت تصرف يوسف سلامة وجيش من الأصدقاء والمساعدين والنص

يهد يده نحو أرشيف القضايا الساخنة والحياة المعيشة، في سلوك تتناساه الكتابة العربية حسناً. انتقاص الماحش على المتن والرواية على السلطة. في حداثة دقت عندما انحصر النقاش بين الشعر الموروث والشعر الحر.

ومن يشه ابراهيم طرفه يظل غارقاً في الإنشاء والشعر، سيموا في جنون المنظمة داخل غرفة تحت الدرج، ولا مرة يتأذى السيكونته نبي حامت سحرة موروثة عن الأصل. □

أفقت ملقاًها بإعدامه. إنه نوع على ما يبدو من التبرع بالاعتراف، وربة في قول عبارة «أكلنا يوم أكل النور الأبيض»

\*\*\*

بعد فراءتي لرواية «جريمة في البيت» بت اعتقد أو هذا ما أوحى به الرواية، أن للأوزان والقامات المتشابهة شأناً في حريمه الصانع ماثلة في السبعيات من عمرها وابراهيم طراف في الثلاثيات الخمس لعة حطرة سواء جرى التلويح به أم حصل فعلاً. والناعم الذي يلعب الفظ عليه دائماً أن يحدد الحريشة. ولجزرة للملح - الكرتينا ونهجر سرح هود دور في سيناريو التسخين الداخلي. كما إن الحياة التي يفتل أوراها شخص يتزق ولا مبالاة، يكون لوقائها ولخطاتها في حسيان شخص آخر أهمية وجسامة تجعلها تحتل مركز الصدارة في أرشيف وجوده خصوصاً عندما يكون في وارد البحث عن بتي إليه ويرعاه ويكفله

البارابويدى والسيكوباتي، من هو القاتل؟ السيد أم العبد؟

بين الرعب المصنوع نصدي و رعب مدني سحبيته فراصغ بعيدة. والسؤال يبقى دائماً متى تصير مستر في دولة؟ وربما يكون إعدام ابراهيم حراف سنة ١٩٨٣ والشكل الذي جرى فيه سيناريو لحكمته جر عناية مهمة وكاذبة





# كتب

## سنوات الغليان

أحمد علي الزين

لحظة من الزمن تعيش، أو تشهد حالة استثنائية في مسار الأمة العربية، على أكثر من مستوى، وبالتالي في توقيت سوف يشهد تحولات وهو في المبدأ غني بالتجارب

الاسيائية فكرياً وثقافة وفوقاً ومعرفة أبطال وشقة الحرة، نشأت عبر مترسرين بلعة الحياة في سوريا ومنحدراتها في مطباتها وأخفاها. هم في بدايات التكوين العربي، أتوا القاهرة طلاباً يتوقون إلى المدينة العريقة التاريخية إلى موقعها الخاص والحاضر وما تشكل من محور استقطاب آنذاك. وجاءوا من مجتمعات صيقة الآن مغلقة، لها مقاييمها وعاداتها، وبهم شغل وشوق إلى عالم يملكون به وكانوا يتخيرون ويحسون بتفاسيدهم، وبهم عشتن إلى شيء اسمه الحرية، شيء غير واضح قسماً ومبتس في النقي والحدود، ثم إنهم كانوا في مرحلة من العمر بعيداً عنها مغلقة ومشاكلة ومليئة بالرهيبات الغامضة والرهيب، لذلك كان اختيارهم، أو اختيار الكاتب للقاهرة مكاناً وزمان، يجعل أكثر من غاي. ولأجل رهيبات من مثل المعرفة والحرية، الثورة العربية، الزفوية.

وإذا كانت المعرفة في الشرف تساوي الحرية، فلا بد من مسار سوف يحصل ويشهد الكثير من التناقض والقلق ويصل غير حالة القصور ويهدهد، وعلى مشارف النجاح سيكون مليئاً بالصراعات الذاتية والصراعات بين الأفكار بين الموروث وبين التجدد أو الجديد، بين العنق وبين المعاطة، سوف يشهد مراحل خياع وإرتداد فتعاضات غير متطورة وألمري لا تعطلن، لكن في النهاية لا بد من المخافة قرارات. لا بد من خيبرات أخيرة أو شبه أخيرة. ولا بد من استنتاجات أولية، ولكل من هؤلاء قدرة إدراكه لمن العالم وما يحيط به ووعنه في الزلوج في نيار تقيص لكل ما ورده وعاش قسلاً على هذا الشعور وضع المنصبي وأسطله شقة الحرة في مسالك متشعبة متعارضة ليتكونوا وفق ما عمله تلك المرحلة

## تدوين لتاريخ جيل

العربي اشتد وقعها في زمن الوحدة ونخت في الانفصال. وإذا صح التعبير كان العالم العربي آنذاك أشبه بمقطورات لا أحد يستطيع التمكن بنهاياتها، إذ كانت بحاجة إلى أحد يضعها على سكة نحو هدف أو محطة واضحة، لذلك كان العطش إلى قائد ينهجه بها إلى محطة الأمان والمعدالة والحرية، شعارات كافية لتشكل حالة نفوس بعد زمن من الزمن من التجهل والظلم والسلب.

وهذا الكيفية من الزمن بأعماقها وتسايقها، اختارها غاري عبد الرحمن القصبي، اختار كتاباً للملام الذي ينفتح إلى أكثر من أفق القاهرة، مصر، المكان الاستثنائي آنذاك، القاهرة ١٩٥٦ - ١٩٦١، هذا التوقيت وتلك المساحة في الزمان والمكان ما ساحة كتابه. روايته شقة الحرة، حيث مستمر السنوات الخمس، مليئة بالأمال والصراعات والقلق والبهت.

مكان هذه الحيرة ككل صنوف الحياة والفتش، وأبعد له المنازلات وولفر الشروط، ثم نتج نوافذ على حوامل الأفكار في ماضيها وحاضرها، وأسكن فيها شلة من الظلمة العرب من أصول وبلدور بحمرانية وكهربية وسعودية ثم عذات وروى وأفكار موروثة، وأردهم من مواقع اجتماعية مختلفة أتوا القاهرة ووفدوا إليها من أجل العلم، والتحصين المعرفي، وفتح أمامهم أبواب الخيارات ليحصل من يومياتهم في مدينة جديدة عليهم بكل معنى الكلمة، مير شيان يحشون عن معنى لوجودهم في ظل مجتمع وصالي مليء بالصراعات والتناقضات. وفي

### شقة الحرة

رواية

غاري عبد الرحمن القصبي

رياض الريس للكتاب والنشر - بيروت - لندن ١٩٩٤

■ ١٩٥٦ - ١٩٦١، حقبة من التاريخ لها ميزات فريدة، لما شهدته من تحولات وتقلبات وتغيرات في الدول والأنظمة والمجتمعات والروى. آنذاك، كانت حربطة العالم قد أخذت شكلها المفترض كنتيجة للحرب العالمية الثانية حيث ركب دول وشطت أخرى. واختلعت دول فوق أرض رعد فيها للتصحر حاجة لمصلحته واستمراره (...). اللهم أن الخمسينات من هذا القرن، هي سنوات غنية بتفاسيدها ورموزها وأفكارها، قساة وزعزعات، شورات وصراعات عن أكثر من مستوى في الفكر والسياسة والمجتمع. وللشاعر توفيق تلاكيد معنى للوهلة والانتباه والشخصية والاستغلال والحرية.

وكانت شعارات كبيرة من أجل التغيير والإطالة على عالم جديد. وكانت بدايات أحلام بدأت تكبر تدريجياً وتتجدد في أشكال تبعت عن مواقع مؤثرة وفعالة في حياة الناس... مساحات مهيشة للعقل والتعبير. وجدت من استطاع الفداء إلى الوجدان، ثم كانت عسارة فلسطين في سنة ١٩٤٨، حافظاً علاقاً للبهوى وأصبح واحداً من أهم شعارات المرحلة اللاحقة، ثم شكل يحيى جمال عبد الناصر عاصفة في الوجدان







## كتب

شوارع القاهرة في لياليها وعمل صفاف بلها في القاهي، ويعود هم إلى غرفهم ليعب جعداً عند الحواس والأفتكار. يذهب بعضهم إلى الوجبة التي كانت مائة جعداً أحد مساره لهم أنذاك، ويذهب بالأخر نحو العث والسوربالية، وبالأخر إلى الاشتراكية والشيوعية وإلى التجربة الحية في الناصرة والبعث. وعندهم يسطر عمل متناخات المجتمع المصري، عمل أزمة القاهرة، وساسها من خلال المحاولات القصصية التي كان يقوم بها فؤاد البحري. وتارة يعود هم إلى أوطانهم في الجزيرة يفت جعداً ليعب مشاعرهم في أروع نالقه، ويدقق في أسباب الخيبات والمخائبات، ويطل على عراشهم البدائية ونزعاتهم وردت منهم.

يروي سير هؤلاء: فؤاد يعقوب ويكرم وزووف وقاسم وماجد، وتشابك السيرة والبسومات، وتتناقص المواقف حسب تطورات الأحداث وبعد عيش التجارب ودورة السنوات، ويسرد لكل منهم رأياً وعقيدة وإن ترجعها بفعل التأثيرات، ولكل منهم طموحاً وإن خف السعي إليه. وسنة بعد سنة لا بد أن تأخذ الأشياء مساراً متولواً إلى حد ما، وإن تجد منطلقاً يجمعها ولغة ترونها وتذوقها عنها. لكن يبدو في نهاية المطاف أن كل شيء بقي متشابهاً وغير أكيد، حيث بدت أفكارهم وتجاربهم كرات فعل أو سلوك يحاول إظهار نفسه كنتيجة مسطوية لتجربة ما. سنوات خس علمتهم جزءاً من معنى الحسرة وأربع لكها لم تعد ما كانوا يملكون به، لقد رادهم ثقت التجربة قللاً وضباباً وروشة، وإن بدت خيائهم الأخيرة شبه غائبة، إذ كان لا بد من خيار وإن كان غير مضمّن.

كان لا بد لأشعة الحرية أن تخرج هؤلاء الذين تشتتوا في العالم أو عادوا إلى أوطانهم لوتأوا في الحياة. هذا المقدار تكون شقة الحرية سيرة شاعرة، سيرة وتقريرية، لشأن وعدوا إلى القاهرة في منتصف هذا القرن من أجل العلم وغرقوا في متاهات الأفكار والصرافات والأحلام. همربوا إلى الحب والعشق والخسر، وكانت النهاية: فؤاد يكي في طائرة تحمله إلى أميركا... بيلا حديدية ومع كبير.

الأستلة والتشاقفات التي دارت خلال السنوات الخمس، هو ما فعله فؤاد حين كان متجهاً إلى أميركا ليستكمل دراسة القانون وتجربة الحياة. كان في الطائرة التي تنصد به عن سماء القاهرة نحو الغرب وكان في حوزته أسباه وفاق أو أخوة له في حركة القوميين العرب سجلها له الدكتور جورج حش في لقاء تم في بيروت، من أجل عقد أول مؤتمر لهذه الحركة الجديفة آنذاك في أميركا. كان فؤاد يفكر أو يسترجع تفاصيل تجربة القاهرة بكل تنلفاتها، كان يسترجع قصص حبه ولذته والرفاق والشوارع والأحلام، وفي لحظة مزق تلك البورقة التي تحمل أسباه جديدة من أجل استكمال المهمة أو التجربة، ثم يكي، يكي دون أن يسبح بسر كباته، وكان القصص في خاتمة هذا المشهد الذي هو حافة الرواية، عرقاً أن تلك الأحلام نبتت بحسرة أحلام، وإن تسطّرت لأحياناً في أشكال لم تستطع الخلق حيرها الطبيعي.

سأطرح بعض الكتب اليوم، ستح سلك مسرحة سكره، صالط، كسب، يكب يسطرهاب كليل ظل على لسان شخصيات شه الحرة التي بقي فيها كل شيء ناقصاً ومتبساً وشاعراً كتب سير زملاء الدراسة في خيبات هذا القرن في واحدة من أهم عواصم العرب آنذاك، فؤاد أحلامهم التي أياها ما وأرامهم التي كلفت الجنى منهم السكس والتشي. ويشير القصص في رويته إلى مكانة بيروت ودورها في استقطاب كل الأفكار والتيارات. حيث يذكر تلك السوسة: حبساً يروي - التي قام بها الكاتب غسان كنعان مع كمال جنبلاط، من أجل عودة الطلاب الجبراني للتي إلى القاهرة، ليكمل دراسته. فؤاد الزعيم كمال جنبلاط إلى الاتصال بالزعيم جمال عبد الناصر، من أجل يعقوب. وبالطبع أراد القصص تحميل هذه الحادثة أكثر من دلالة، أراد أن يروي عن أشياء عيش بها ونقل.

وعن الكاتب في السرد وفي نقل وقائع السنوات الخمس، يصف أسواق الزملاء، وعشش أجسادهم القديم وشهواتهم. يرمض مخاضاتهم البدائية وصلاطهم. يطلعون في

من سيات ومدارك.

سنة واحدة، سنة أولى، وتحولت شقة القصص إلى عالم مقسّم، تملأ من الشبان جلدورهم واحدة على مفترق أو مفترقات. حلفة متحسة في أمورها ومناقصة في بدايات تشكل وعيها وفق الراهن، تناش وتختلف على قدر ما تراهرت في عناصرها الشروط والمدارك. وكان الكاتب أراد من هذه الشقة مكاناً مبدئياً ليطرح كل الأفكار ومناقشتها أرادها للروح ولكل ما يحظر في بال ولقول كل ما يحظر قوله سابقاً وفي أماكن القوها واعتادوها سابقاً. أرادها مكاناً لممارسة كل ما يمنع فعله أو منع تاريخياً ولكل رغبة في التفكير والبسوق والعشق والحب. أرادها مساحة للتجارب الإنسانية، أو بعيداً من أجل عظمي قديم موروث. وصل هذا الموال كان يورخ ويدون جبل ذلك الحين، لوجديته وصراته مع الأفكار ومع تجارب كانت محظورة. أراد أن يضع وتقريده عن الشباب العربي في الخمسينات، لذلك رصد كل حركة وحسار وقفاش وقصة حب ومفاسرة حياتية. واختار القاهرة، أو اختار شقة في القاهرة لكها عذلته أحياناً حين قبضت شرطتها أنذاك على واحد من أبطاله يعقوب، الذي وجد في الشيوعية عجباً لائقاً لحال الأمة، بعد تجاربه الوجودية، فكثرت سيرت الوجودية، التي استطلت أنذاك يعقوب الشيوعي.

أراد القاهرة أو فكر فيها خلاصاً أو بداية لتحقيق الحلم، قال ذلك على لسان طالب آخر، فؤاد الشاب القادم من البحرين إلى مدينة الثورة والحرة، إلى بلد جمال عبد الناصر الذي طالما حلم بلقاءه وجزير معه وتحقق وعفى اللقاء حلم أيضاً، قال ذلك على لسان طالب فؤاد الذي يدرس القانون ويحاول إيجاد رابط موضوعي بين الإسلام والقومية العربية، بين الحرية وبين الناصرة. كيف يمكن أن يمارس المرء حريته وإلى أي حد؟ كيف يمكن أن تتحقق تلك التمارات والواقع يقضي القول؟ أسئلة لا متناهية كانت تطرح وتجد الأجوبة مبرراتها أنذاك كن عرس قليل بلمبة البسملة والحلوة. وقد يكون الحسار النهائي على كل

## هروب إلى الحب والخمر

# التخريب الهادي

جورج طراد

بفضل الزمن وزحزحة أصنام الميراثات  
للتكررة وتجريب كل ما هو قابل للاختيار  
والشحن

ولأن أسى الحاج قد أصبح الآن، بعد  
ثلاث قرون من المغامرة، أكثر خيرة ومعرفة  
بظفر الأبواب الصحريّة، فإن حديره في  
والوليمة جاء أقلّ صخاً، وإنّ أكثر عمفاً.  
فقد ضمّ إليه بعد جملة إلى الفتك  
الغفوي وإلى اغتيال القدرات، ليعيد إلى  
الرفق صفاءها ويصوغها كيا يحوّل لتجريبه  
الجميل. لفته اكتسبت ملامحها جميعاً.  
تخلّصت إلى الأبد من صدا الاستخدامات  
تجريبية الشائعة التي مورست على المردفات  
أحياناً طويلة. بدت، على يديه، طليخة من  
دور صمت، عبر حاضرة إلا لا تضلّ داتها  
من دون عبث أو عيب

في الوليمة، لا تعدّ القصيدة كلاماً، ولا  
حتى صورة. ووجه من جهة تعادلهما أن  
تكون جاهرة ودائمة، إنها قصيدة الأكلام  
والناصورة والأسلوب، إنها قصيدة الجوى  
لشعور من أقصاء إلى أقصاء. الجوى  
المحري، الجوى الذي يتركك فاجداً أو يجمّلك  
تترافق بالجماد أتاليهم لم يكن يخطر في بالك،  
أسماً، أنها ممكة الوجود كي يكون الانزلاق  
إليها غطراً وارداً.

في بعض الوليمة، عناية على غير عادة  
أسى الحاج صحبح أنها عناية خاصة به،  
معنى أنها ليست ثوباً مروتاً متداولاً، ولكنها  
تبقى عناية أحياناً كثيرة راعاً لا يكون من  
أجدعها اكتشاف تلك العنانية، بل يتم أجدعها  
على الشبهة، كساي في قصيدة وأحاف أن  
أعرفه (ص ٥٨) حيث تبدل لنا العنانية  
شخصية، والتجربة مرة بواقعيتها، وإن كان  
الشاعر يسبحها في رؤيا صباية وعندما  
يقول إنها عناية خاصة وإنسا معي أنها غير  
هنة وغير مأثورة. تنقش شعبة بحثي إيماني  
يتوصل خلق الأجواء.

أحياناً يقترى أجواء نائس على الثلاث  
وعيكك الفلك في لون ثيابك تائنت في دورتي  
ثبات الحيرة المثقلة في العذاب (ص ٥٨)

## الوليمة

شعر

### أنسي الحاج

رياض الريس للكتب والنشر لندن بيروت ١٩٩٢

■ كُتِبَ «الأمير الصغير» للفرنسي  
الطونان دي سانت أكتوري، سطح وعق  
في أن. سطح يقره المستجولون فيهمهم،  
وعق يفرض عليه الحيرة فيعلمهم. وأعطى  
ما فيه، كما علمونا، وكما عدنا واكتشفنا،  
في كل عودة إلى الأمير الصغير معة جديدة  
لا تنمي بالضرورة إلى شجرة عائلة التمة  
الأولى. المعنى أحياناً والغوص اكتشافات.  
حق المستجولون، إذا ما تعلموا كيف يتقنون  
من غليانهم، فإنهم لتقانون على تعلم  
الغوص، حتى لا يبقى «الأمير الصغير»  
مغلق الجواهر على أحد.

مجموعة «الوليمة» الشعرية الجديدة لأنسي  
الحاج، سطح وعق هي الأخرى. لكن  
السطح، هنا، ليس برقاء، والمعنى أكثر  
نضجا ومقدرة على الإدهاش. واستطرد رعا  
لا تفتش كل مضائق «الوليمة» منذ الفراءة  
الأولى. ثمة مفايح في النهايات تصلح لولوج  
البدايات. وثمة معادلات متقدمة تتلأل أكثر  
إذا كان استيعاب المجموعة متقدماً إلى حد  
ما

من الصمم القلق إلى «الوليمة» عودة إلى  
الشعر عند أنسي الحاج. أساساً هو في يضاف  
الشعر. وفي دخواته شعر غزير، على الرغم  
من تعميمها كتب نرباً لشعر مع أسى  
الحاج هروالجو الآخر. غير المألوف ولا  
للذين. جو طلق تماماً كما لو أنه «اللاجور»  
ويكاد تقول إن كل ما هو شعر في نظر غيره،  
إلا هو كلام منطبع في نظره، وخلا من أي  
يريق. يريق الداخل نغصد وليس بهرجة  
الزخارف البديهة المأدرة.

في «الوليمة» يقترى أسى الحاج تسار  
مناخاته الأولى حظوة حظوة على دروب  
التجريب والتجريب تجريب كل ما هو قائم

فألب، كما اللوحة وألميرة والعداب، فألمة  
لتسول الدائم ولكنها، هنا، تصبح رمز  
الثبات الذي يقف عليه لون العينين  
وأحياناً أخرى تكون أجواء هيوبي يتم  
الإسلاك بياوكان لا مارق، في وحدة  
الوجود، بين الثابت والثلاثاء ولست أنت  
أمسك! بل روح التوبة (ص ٤٦). أو  
وما أملكه فيك ليس جسدي! بل روح  
الإرادة الأولى! ليس جسدي! بل نواة الجسد  
الأول! ليس روحي! بل روح الحقيقة قبل  
أن يفمرها غيب العالم (ص ٥١).

عن الرغم من انقلابها الواضح من شعية  
الأسلوب سؤن في بعض قصائد الوليمة  
كسرات أسلوبية على شيء من الصناعة  
تعتد أنها صناعة جمالية بمعنى أنها غير  
مقصودة. للعب على الكلام ليس هوائية  
أنسي الحاج: كذلك هو عدو اللعب  
بالكلام، حل ما يبدو. لكن وحدة الوجود،  
ورعا الإشراق الشعرية الصوفية، تنجب مثل  
هذه الدائرية الأسلوبية التي تتكرر في أكثر  
من قصيدة. وربما أن الصفيح نازك! النار  
صليكم (ص ٣٥) أو «اهي سترجين»  
أرجي سترجين (ص ٤٢) أو تفصك  
لأي الأصمف! أصمف لأني تفصك (ص ٢٩).

تكرّر أن أنسي الحاج، كساي يعلن وكساي  
يتبدل لنا من شعوره، هو لدود للقصيدة  
والبلاغة ولكل ما هو فعل خطاي. مع هذا  
ثمة أسلوبية، أو بقائياً أسلوبية، في  
«الوليمة»، ربما هي حلقة الدائرية. من  
مظاهرها مثلاً: ... وروميها في مراحم  
أضوية، حافية وراء ظهر العصر، العصر  
الذي فتح أدرابه وأظفني من جديد. ...  
(ص ٦٦). «وإذا بي لا أزال البحر الرهين  
بالقمر، والقمر الرهين بالشمس، والشمس  
الرهينة بالليل، والليل الرهين بيلغ حيث»  
(ص ٦٢). في مثل هذه السلاخ تمة جسر  
قائم مفرط بل مقرفة يصار إلى تكرارها،  
بسرعة لثم على متها عملية التسلم والتسليم  
بين المعنى الأول والمعنى الثاني من بعده،  
حتى يستقيم الجوى الإجماعي كاملاً أو قدر ما  
يسمح به الكلام.

شكف أنسي الحاج بالشعر أصبح صاف  
لشعره. يعني أن موقفه من الشعر صار  
أساساً لميراثات شعرية. عوط كامل يمد من  
أول القصيدة إلى آخرها، عبر عطفاتها  
الأربع: «يا شفيق هاويتي، سراج الليل،  
المغرب، الوليمة. تكاد تسلم به، تبسمه،

## جو مشحون من أقصاء إلى أقصاء



## كتب

ثُمَّ يَرْمِ رُوحِي» (ص ٩٦). وفيه كذلك ما في «ولي» والسرّاس المفلطوح» من اكتساز للعنوان بحيث يكتمل به جو القصيدة، كما في قصيدة «الذهب» (ص ٥٧) أو «الغيوم البسيطة» (ص ٦١).

أسى الحاح يواصل ذاته في «الوليمة»، وتكاد يقول يائس نفسه. إيتند عن الصخب الحلال وهما هو بقي إلى الحقن. ليس ضروريا أن تكون عبارته مضطربة. صل العكس، نعتقد أنه في «الوليمة» فتح صفحة جديدة. صفحة قريبة من «الامرير الصغير» لسانت أغزوييري، كما ذكرنا. يقرأها المستجولون فيهرسهم، ويشعرون عليها المتحمسون قتلهم. ربما لشدة ما فيها من براعة في قصيدة «الصحح السجدة» حيث يقول:

وقامت وذهبت  
لأنه لم يتكلم  
وكان لا يتكلم  
لأنه لا يريد أن تذهب.

قامت وذهبت  
لأنه كان يتكلم كثيراً  
وكان يتكلم كثيراً  
لأنه لا يعرف ماذا يقول  
كي تبقى ولا تذهب.

قامت وذهبت  
لأنه كان تارة يتكلم وطوراً يسكت  
وهو كان يتكلم ليسلها فلا تذهب.  
ويسكت ليعطيها الكلام فلا تذهب.

قامت وذهبت  
لأنها وجدته مرتاحاً  
فكثرت ليس في حاجة إلى وجودها.  
وهو كان مرتاحاً  
لأنها جاءت  
ولأنه لا يريد أن تذهب. ... (ص ٦٧ - ٦٨).

أعتقد ببساطة أن أسى الحاح لكن في «الوليمة» من أن يفصل بين الشعر واللاشعر. شعره هو لا شعر سواء. قد يرخي هذا القدر كثيرين. وقد ينضب، كذلك، أكثر منهم بكثير. هذه هي لغاية القنينة مد لاري حتى «الوليمة». وهي التي جعلت أسى الحاح قريب الشعراء الجيد بحيث الغامع متمنياً: «ليتنا أننا أيها الشعراء!» □

ولا غفوت إلى صيد المجلدات الغضبية الطرائد.  
وصرت أرى ما أراه، فأراه  
وسين أريد أن اكته  
يقى وراء عيني.  
بداي مليتان بالروح وخاليتان من كل كلمة

ليتنا أنا أيها الشعراء» (ص ٩٦ - ٩٧). هكذا يطرح أسى الحاح تجربته. هكذا يطرح مفهومه للغاير: إيتلا بالروح وخلو من الكلمة. تعرف جيداً أن ما هو حاصل من حوله مخشيد بما هو مضاد: اكتظاظ الكلام وقرع الروح. ربما لأجل هذا أسى مغاير. ربما لأجل هذا يكاد يكون غير مفهوم.

في مطلق الأحوال صاحب «الوليمة» لا يابه كثيراً إلى «البحر» من حدى. أو هذا ما يوحى به على الأقل، إذ يمان نفسه مختلفاً. ربما عنه مختلف - لا حيلة له في ذلك ولا سلاح. يمان على هذا في قصيدته «كلمة غروب» و«مضيق».

جلبت لأظلم  
فرايت الأوزان عصفافير تسكي في أفصاحها.

أكان يمكن أن أترك العصفور حزينا  
من أجل أن أرى بيتي؟  
وتركت الأوزان لأشده القلوب  
وكم أنا محب براعتهم!  
وكم يطربني الفتاة المنظم!  
وكتت أرو لو أكون مثلهم  
ولكن ما حيلي  
إذا غلقتي الله ضعيفاً أمام الحرية  
فصيّت الأوزان وضيتني  
ولم أربح غير وفاء الصافي» (ص ٨٣ - ٨٤).

والشعر في «الوليمة» ليس نفساً واحداً. ونعتقد أنه لا يجب أن يكون كذلك. فيه أجواء صلاة تذكر بتناجات والرسولة» (ص ٢٢ وغيرهما). وفي ترويح داخل وطني يذكر بأجواء بعض «حرواتهم» خصوصاً في قصيدة «فقر الشعراء» حيث يجلس على عتب لبنان المحروق وفلاخعي» و«لاد زجاج يرني

تشهد تجلياته وتكشف ارتباطاته جيداً. إنه جيل الشعر» القصيدة. الخطب كما يراه أسى الحاح، وكما يريد أنه أن يكون في تسج الحياة.

سند القصيدة الأولى يطلع مفهوم للشعر يقول:

والشعر الثام نسياناً الشعر» (ص ١٤). وسعي القصيدة الأخيرة يبقى الشعر لغزاً ومفهوماً غير متداول:

«تريدون شعراً؟ وفي كان الشاعصر بكت شعراً؟» (ص ١٢١). ويرى القصيدة الأولى والقصيدة الأخيرة يتكرر الكلام على الشعر في قصائد أسى الحاح

«... لا وطن لي يا إلهي / غير قصيدة خارج الشعر» (ص ٣٧) أو «كل قصيدة هي بداية الشعر» (ص ٤٥)، و«كل قصيدة هي آخر قصيدة» (ص ٥١)، أو «سحباً للشعراء» لولا ضجري منهم / لما كتبت الشعر / ولو لم أكتب الشعر / لكتبت بيتاً / كما كتبت في مطلع العمير / مجموعة أشعار غامضة / لا اسمع بالاعتزاف منها / إلا أن يخطي كل شيء» (ص ٨٢).

ويبلغ أسى الحاح، في اعتقاده، ذروة المغامرة عندما يعقد مقارنة بينه وبين الشعراء الآخرين حيث يقول:

والشاعره سهول وسيدة ومقداتهم أخزر من ثمر الغطاف

يتزلون كالأمطار ويصعدون كالالة

وحرفهم تلمع كزئود الحطابين.

أحسدكم أيها الشعراء!

وإني لأربكم الجعيد.

وحيث أذكرني ولم أحفظ بيتاً

## يصر

## يثرب الجديدة

محمد جمال باروت



# خارج العيادة

علي حسن  
طبيب من لبنان

لا ينسج المجال لذكر الجميع.  
وقد جاءت هذه المرة لتؤكد أن الطبيب  
المتميز يؤمن بعمله الطبي، هو في الوقت  
نفسه للمزم أيضاً يؤمن بقضايا مجتمعه، لأنه  
دائماً الأقرب إلى الناس، والأعلم بهمومهم.  
وعكساً لا يستطيع الدكتور شاعة أن يتخلل  
عن أولئك السياسيين، فيستعمل في كتابه  
تدبير كثيرة من الجازفون السياسي، كتعبير  
من المحيط إلى الخليج، وتعبير انقلاب  
وحركة صحفية كما جاء في وصفه الدقيق  
والجميل جداً للخلية السرطانية حيث يقول:  
«السرطان هو نملة انقلاب كيميائي حل  
مستوى الجزيئات الدقيقة الموجودة في خلايا  
الإنسان. تقوم هذه الخلايا الثورية وبحركة  
تصنعية، ثم تبشتر طسوحاتها  
التوسعية. ثم تقوم بعمليات إنزوال  
مستعنة أجهزة المواصلات الناحية كاووية

الطبيب بين الحقائق والأوهام

دراسة

منير شعاة

رياض، الرئيس للكتب والنشر - بيروت - 1996

■ معرفي الأولى بالدكتور منير شعاة  
جاءت من باب السياسة، رغم أننا كنا

نسبي إلى العائلة الطبية، وبالتالي كان  
يفترض أن تدخل من باب الطب إلى  
التعارف وليس من باب السياسة ولكن  
اتجمع لبنان الواحد، حيث كنا نلقي في  
مداية الثمانينات كان يتكون معظمه من أطباء  
كالدكتور نجيب أبو حيدر، والدكتور منير  
شعاة وغيرهما بالإضافة إلى بعض الأصاغ  
من غير الأطباء، كالوزير جيج طيارة، حيث

## الجلس الانيس

ابراهيم فريد الدرس  
طبيب من فلسطين

تناقش فصول الكتاب في مثالية الأسلوب، وبيان الشرح ودقة  
السرد، والامثلة. الفصل الثاني (المحاضرة) قدوة لما ينبغي أن  
يكون عليه المحاضر - لائقة. فيه التاريخ الحبيب والعلم الحبيب  
والإرشاد الدرس. «الشر العظيم» يا ليت المؤلف جمع فصولاً مثل  
«الطاقة» «حرية» «الطاقة عند الإنسان» ووضعها إلى الفصل الثاني  
«الفصل الأخير» كـ (الطبيب) جميل أيضاً. ذكرت هذا الفصل  
أساس على المؤلف إعادة الطوبى فصول الجهاز الهضمي من (أعراض  
وأعراض) وذكرته لا يظهر فيه من روعة المعلومات التي جاءت في  
الفصل السابع، والأجل أن تكون مع الحائس. كم أنت عظيم أيها  
الدكتور حين تلتفت في الصفحة ٤٦ : «... لأن لغة البكراس.

تسبب الأمان في الظهر...! وهكذا تسلم، أيها القارئ، قليلاً من  
كثير في هذا الكتاب. اختلف مع الدكتور لا اعتاده الترجمة المتداولية  
من غير أن يندى رايه فيستعمل مثلاً (العصب الجوزي) بدلاً من  
(التائه) (Vagus) وغيره من مصطلحات يتقن به إبداء الرأي فيها  
لا بل اعتادها. ولست أدري لماذا استمر المؤلف فصل (البرقان)  
فاتح الكلمة العربية بما يقابلها في الانكليزية، ولم يفعل ذلك دوماً في  
مصطلحات ثمانية!

مهما يكن من أمر، فإن في رجاء أن يعيد الدكتور تجربته في  
الكتابة، طامحين إلى مزيد من علمه وتجاربه، وما عده من فخر،  
من الفيروس إلى أملاح الصادن، شرط أن يشيها بالصبر وسلاسة،  
تضع المكتبة العربية بما تنظف من كتب علمية. ثم لا يتوانعها أيها  
الدكتور إذا طلبنا منك أن لا تجعل (الشورى) غصاصة عليك، بل  
ذلك الامين إلى أمور اللغة وشؤون العلوم الأساسية. أرحمنا نلوم  
الناس في ذلك، ولو أننا مدنيون له إذ أخرج هذا السعر القيم. أما  
أنت، أيها القارئ، فامسح إلى غرامة الكتاب، واحمل قلباً لئلا  
السطور وترتب للمعلومات القيمة واللذيذة، فتراجعها إلى شئت  
بذلك تكون قد خرجت من الكتاب راضياً بعد أن كنت قد دخلته  
رابجاً. □

■ كتاب د. منير شعاة تقره أن شئت فيفتحك، ويكون لك  
الرفق الصاحب والجلس الانيس بما عرف عن الدكتور منير من علم  
واسع، وروح ساخرة وقلب طيب وذكاء وقاد. فمن شقة فيه لك،  
أيها القارئ، يجعلك معه على ساطع من الريح لتطرح من على ما  
تحمله من أوهام طبية، صدى الحقيقة صافية، خالصة، من غير  
تكلف ولا نظرية. تأخذك روعة الرحلة وسرعة الاستعراض فتشفي  
منها راضياً وسروراً، وعافراً أو باسماً ما يكون لك من مأخذ على  
الكتاب!

تبدأ مناقش الكتاب من خلافه حيث الصورة اجمالية للقضاء العلماء  
والأطباء العاملين الساعرين على سلامة البشر. يا ليت المؤلف استمر  
في وضع صور داخل الكتاب سهلاً للتصوير ورائياً للأستاذ، كما في  
الجهاز الهضمي مثلاً. أليس الصورة غيراً من ألف كلمة! أرحمنا ثم  
يز الدكتور من داع للصورة ذلك أنه ما أراد الكتاب مرجعاً أو مادة  
مدروسة، بل تذكرة وتوعية لئلا تنسى العربي الطفل بالأوهام الضاربة  
في جسمه وصحته وطمعانه وشرايه. جاء الدكتور بالكتاب تبديلاً  
للك الأوهام وراحياً أن يصحح (العلاقة الخفية) بين المرضى  
والطبيب (وبعرة الشك) بينها. ألا يعتقد الدكتور أن في سواد  
الجسم الطبي من التائب والمعادن ما يضر السقم والرية!

# غزو مكشوف

أنطوان ضومط

الكريم. وتزداد الإداة في الصفحة (١٣٠): وتشهد بأن الإنسان العربي الذي اقتيد من أنفه مرعوباً في حيوس لتوسع، وبه ساحتجابه على هذا، قد أسقط على هذا وإلى حد كبير المسؤولية الأدبية على هذا التوسع أمام الأجيال العربية القادمة وأمام الصير الإنساني العالمي

ويرى المؤلف، بالاستناد إلى قصائد شعراء الفتح، أن هؤلاء الشعراء لمجاهدوا الفتح في شعربهم (ص ٢٨٦ و ٣٠٥) حل الرعم من صلاتهم في تحرير بلادهم. ليس هذا فحسب بل إن بعضهم قاطع حرب التوسع (ص ٣٠٨). ويورد عدداً من أسماء الشعراء الذين كانوا يقتضون التوسع العربي (ص ١٤٧ - ١٤٩). وقد عبروا عن استيائهم لأنهم سبقوا قسراً إلى القتال أكثر من مرة متهمين الحكام العرب بإكراههم وحمل إيتان ما يفر من إيتانه (ص ١٤٩).

ليت شعري كم في هذا الكلام من عذلات ليس للعرب الأقدمين فحسب إنما لكل الأمم المجتاحة، في عصرنا، للظلم والاستبداد والاستعمار بمختلف تلاتونه وأشكاله. إنما نفتح إنسانية عالية مستوحاة من قسالة الدلات تعمل على الآخرين. فهل من يبرحوها؟

وبنيت حقيقة راسحة دون حيل: فكيف يبدن المؤلف الجهاد وسوق، في آن، مع معانيه وواقعه السياسية كما جاءت في الرسالة البوية وبعد أن يباركه القرآن الكريم؟ وإنما الجهاد توجهاً ثالثاً عند المؤلف، ويغفر عليه حيث يعمدو للمسلمون معارك عنيفة ضد الاستعمار في مناطق متعددة من العالم، في المرحلة الراهنة ويساركو أيضاً، من المنظور نفسه، الإسلام السلفي السراخ الذي: وأخذ تلمس طريقه الصحيحة نحو الجهاد (ص ٢٥٧).

لقد طرح المؤلف مواقف جريئة جداً لتفسير وتعليل وركائز أساسية لسلامة في الإسلام، من صحتها نقده نظرة السلفيين (الصحابية) إلى الديوقراطية (الشيورية) وهي معادلة لم يقارها أحد قبله لا مباشرة ولا مدورة باعتبارها جزءاً أو ركناً أساسياً من الديوقراطية في الإسلام ونيراً أساسياً يمتد في رايته كسات لفسطية، في صدار الإسلام، وأفرغت من كل معنى حقيقي، متهاً إلى نكر الصديق وعصر بن الخطاب وغيرهما. وبذلك فهم من الشيورية التي صحت عليها القرآن الكريم ومارسها الرسول

إذا سعى  
المجاهد إلى  
الشروة يكون  
خائناً

المتخلف ساذقة، بفعل عجمي الرسول الكريم، مراحل تاريخية كثيرة. وسمت جيم إلى مراتب حضارية متقدمة جداً. فإذا كان ذلك صحيحاً، فإن التناقض بين النظري والممارسة صحيح أيضاً كما يرى المؤلف. وللشكلة لا تتمثل في سوء الفهم بقدر ما تجري تطلمات الحكام الشخصية والفردية التي أسامت كثيراً إلى تلك الأحكام.

إنما معادلة أساسية اعتصمها الدكتور سليمان الخش كلما سحت له موضوعات أبحاثه. وإن روحه الفعلة بمسور العروبة وتصويرها أقدمها في كل مسار سياسي واجتماعي وثقافي، وأضفى على مباحثها ومسابقاتها من سيات عصبها الحاضر حتى في مغرب استرجية التي لم يكن فيها للعرب أي ربح واضح للمار كما في (ص ١٠٣).

إن الجهاد في الإسلام عملية طوعية، وهي أساس الجهاد. أي جاهدوا حتى حراً وفاقية، طابت تحكيم القوة العسكرية للحصم كي لا يستعلا نحن من مهادنة الدولة العربية الفتية (ص ٩٣، ٩٤، ١٠٠). وفي جانب آخر جاء استعباراً غاملاً لأغراض الفتح (ص ١٠٤)، فأصبح العرب في العهد الأموي متحين للفتوحات، كما يرى، كان يجب ألا تستغل بلاد الشام والعراق لأن الأمباطوربيين الرومانية والفراسية أوتقتا الحركة الحضرية لا بل ساحتها في تفهقها (ص ٢٣ و ١٢٨). أما غلبة الفرس وقلة إدراكهم لاستراتيجية العرب جعل العرب والمسلمون وجهاً لوجه في حرب كثر فيها الشهداء، وتلت منها الغنائم (ص ١٢٧).

ورعل هذا نجد الكتاب متضماً بالتفكير الاتساق حيث يمتدح المؤلف إلى أصيقل المجاهدين، ويهبط للجهاد، من حيث الممارسة الحاطط والمكاد غير الشائب، هذا الضمور غير المؤلف عند المؤرخين العرب، فحين هذا السط على لسان ممالك من العرب (ص ١٢٩). من المجاهدين وإن سموا في طلب الرزق أو الشراء فقد حادوا ساد، الإحاء العالمي الذي جاء به القرآن

الفتح العربي الإسلامي

سيرة

سليمان الخش

رياض الريس للكتب والنشر - بيروت ١٩٩٤

■ بعد أن نقرأ الكتاب وتزتراح معلوماته البويرية في ذاتك، تروح نقش عن صلاته المحورية التي تشد أواصر فصوله. وتتسامل فيها إذا كان سراط السباق ضمن الفصل الواحد، وفيما إذا كانت فصوله المنتهية عهد لم سيلحق بها؟

فيمر حواك، بعد لأي، سالكات على ما يشير الدكتور مسيما الخش في المقدمة (ص ١٦): «أبحاث تهيئة الفضاها في قسم العبة العربية في جامعة دمشق» لا يرتبط بها مباشرة بعض الكتب سوى سبيرة على ما نرجح. فلؤلؤات الختم مسئلة ومالك بن الربيع وغيره من شعراء الفتح، والفتوح الإسلامية في صدر الإسلام لا يعلال مسئلة الفتوحات الإسلامية بطريقة تقليدية بل بطروحات جديدة صالح من خلالها مسائل متعددة. السلطة الحاكمة في صدر الإسلام وعلاقتها بأسكام قرآنية شرعية ععدة، هي في رايه، ثوابت في الحكومة الإسلامية.

ولن تكون معالين إذا اختصرنا ما تبدي لنا من عناوين - وربما غيرهما - ما ذكر - في عاور رئيسية ثلاثة اتخذ ما المؤلف ما يشد فصول الكتاب المستقلة، بعضها إلى البعض الآخر. وهي في رايها:

- ١ - حكم العرب شرعة سياسية واجتماعية مستمدة من كتاب الله.
- ٢ - إدانة المستشرقين وكمل العرب استغريين.
- ٣ - إدانة كل ما هو عربي بالنسبة إلى المحور الأول فإن الجهاد ركن من أركان الإسلام كما الشيورية والأمسر المعروف والنهي عن التكر وما إلى ذلك من أحكام قرآنية تشرعية رفعت العرب وأصلحين من المنسوي الحضاري شيء



## كتب

أرسل عمدةً هادياً ولم يرسله جدياً؟! وفي الإطمار نفسه يدينون ما أحدهم المشترون على الأمويين بسبب معاملتهم القاسية للموالي. وجدت أدانته واقعية منطقية (ص ١٨٧ - ٢٠٠). فالأمويون حفظاً منهم على دولتهم موحدة استعملوا العنف (ص ٢١١)، وأسأوا إلى الجميع عراً ورساً على حد سواء. لذلك يصف كل الثورات على الحكم الأموي في حاشية واحدة ويهجم من خلالها موقف المشتريين والمركبيين منها.

ويلاحظ المؤلف أن التعاطي مع الشوري، كما أسلفنا، هو لب المشكلة التي أفرزت قيادات سبحة بسبب أن ثوري العباسيين الخلافة لا يغير من المعادلة شيئاً. إذاً المشكلة في التعاطي مع البرعية تكمن في القناعة (ص ١٩٩). ويود الدكتور الحش لو أن المؤلف تفهوا ذلك النهج والسر لتخفيف من الشكمة على العرب (ص ١٩٤).

ويستأنس إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد أساء المشترون، في رأيه، لا سيما «هوازن» تفسير هذه المعادلة وعلاقتها بالطاعة (ص ٢٢١)، والمؤلف لا يجد تعارضاً بين العادتين. ويتخذ من خلاها إلى مهادنة الحكام العرب الذين اتفقوا لأنفسهم لقب «الدين» العادلة (ص ٢٢٥). ولا يسلم من هجومه رواد الجامعة الإسلامية في العصر الحديث كالآلاني وعبد الوهيد ورشيد رضا. على عظم منزلتهم عند المسلمين. لأنه يجنح في تفسيره ورده جتروا ثنائياً، ولا يرى عيب إلا في الممارسة. ويتنامى أن الممارسة قد تصبح عرواً وتقليداً ومن ثم قانوناً. ولا أخري إذا كان في وده الإيمان بأنه لتنطبق كل الأحكام القرآنية الكريمة بطريقة سليمة! فإذا كان أبو بكر وعمر وعلي نواة الصراع المستفيد من أسأوا، في رأيه، في بعض ممارساتهم فمن أين تأتي بحكمهم ثورتيين!!

وعندما يتناول المؤلف قضية حرية الفكر في الإسلام فإنه ينتقد موقف المشتريين القائل بأن العرب المسلمين حولوا المسيحية إلى مرتبة اجتماعية ثانية (ص ٢٤٥) وهو يميز بين توسيع من المسيحيين سليل البوادي والبرودان، والعرب (ص ٢٤٩) ويحذر أن معاملة المسيحيين جاءت مختلفة غلبت عن التفرقة الأولى (ص ٢٥٣ - ٢٥٤). ومن ثم يعتبر أن عمر بن الخطاب أسقط الجزية عن المسيحيين العرب مستفيداً من موقف عمر إزاء بني تغلب ويعمم ذلك على علاقات

صناعج استأنهم ويطبقوها في أبحاثهم خصوصاً طه حسين (ص ١٧٥ - ١٧٦) وتضفوا من خلال بعض ممارسات الحكام العرب، إلى إدانة ليس العرب فحسب بل الإسلام أيضاً.

لست في صدد الدفاع عن المشتريين ولا المشتريين العرب على حد تعبيره، إنما أذكر بأن التعميم نظرية مساقطة في علم التاريخ وفي العلوم الإنسانية الأخرى. إنما لا ننزل حق اليوم ندين للمشتريين بنشر عطلوات التراث العربي، وبدراسة جوانبه عديدة من التاريخ الإسلامي تحليلاً وتعليقاً، وبمعهم نظر إلى الإسلام بغير ولم يحط من قدره، وإذا كان بعضهم الآخر انتقد مواقف لا نقرأها فليتنا أن نرد الحجة بجملة أقوى وليس بمواقف شاعرية ووصفية.

إن الدكتور الحش ينادي على المشتريين تقديم للحكام العرب من خلال عدة قضايا مثل معيشتهم للموالي كسبلين من البردية والتخفيف من يمين تلك حيزاً حدةً، ولقد يصدق أن المؤلف مختصر المصاحبة جندوا على قدم المساواة مع العرب، ولا يقر أن الحكام العرب جسدوا عبد الضرورة فقط وفي المناطق الثابتة وغير سربحه عسكرياً وصافياً، ولا يستغنى أن أرفقهم كانت أقل الموالى. «لا يخون من وراء ظاهمه هذا أجراً إلا ثواب الأخرة...» (ص ١٧٩). ويصر أيضاً وفي الصفحة نفسها على أن قائد الجيش وقتية من مسلم العربي، فرض علم مراتب كما فرض للعرب مستنداً إلى «الطبري». حقيقة الأمر أن الطبري لم يذكر قضية المعطاء أبداً، إنما الحاشية تدور على البيعة بين متنافسين «وكبر» و«تقية» (الطبري)، الرسل والملاك، ج ٦، ص ٥١٢ - ٥١٦.

وعلموا الكاتب تبرير إبقاء الجزية على من أسلم في بلاد فارس (١٧٨ - ١٨٧) بأن عقبات بلاد فارس كانت كثيرة وأضرابها قليلاً، وأنها أسقطت حيناً وأعيدت أحياناً، علماً أنها لم تفرض على العرب المسلمين أبداً، وبالتالي لا تكون تمت للعامة بالأسوة. وهل نبي أن ولا فسرقت بين أعجمي وعربي إلا بالثقة؟! وفول عمر بن عبد العزيز «إن الله

الكرم في حياته والتي كان يمكن بها، ومن خلاها، أن يستطو المجتمع العربي وللمجتمع الإسلامية إلى الديمقراطية الشعبية، وإن سحقوا مسرحي: الإقطاع والراسبالية إلى الاستزائية. ه (ص ٢١٣). ويكرر الموقف نفسه (ص ٢٣٥ - ٢٣٦) ملقياً بالثلاثة على أبي بكر وعمر لإحلالها بالديموقراطية بالطريقة التي اعتلى بها كل منها سدة الخلافة. عما لحق إلى الحكم الثوري للخالف تماماً لأصول الحكم في الإسلام، والذي جر إلى ديكتاتوريات، ومأسا كثيرة طيلة المصور الوسطى وحتى المرحلة الرابعة (ص ٢٣٨). فهي صنعت تاريخ المسلمين، وسهلت على خصومه توجيه التهم ليس بسبب الممارسة فحسب، إنما أيضاً للضاد إلى مصادر الشرع وتجربتها. ويستند الدكتور الحش أن ممارسة الديمقراطية (الشورى) الحققة هي دوع لكل تحجز، ويشكل حينها العمل مدعاة لكل يتم. ويعادل في هذا الإطار الممارسة الظالمة التي صدرت عن كبار الصحابة بن فيهم الخلاف. فلولم أباً بكر على إحراقه أحياء عنائه في حروب الردة (ص ٢٦٧). ولا يسلم عمر وعثمان بن الوليد وثمان بن عفان وغيرهم من الدوم (ص ٢٦٨ - ٢٦٩).

## يتهم المؤلف أبا بكر وعمر بالتغلي عن الشورى

إن المؤلف ك يبدو ينزع إلى المثالية عند أراد من كبار الصحابة أن يرتضوا إلى مصاف الأله، مسقطاً عنهم العصف الشربة الخاصة بالإنسان إلى مزالق وهما لا يسيب مختلف. وإذا كان، في رأيه، أبو بكر وعمر قائماً بأعمال جليلة قلباً قارياً غيرها من الخلفاء، ونزعا على حد تعبيره إلى عمارت حافظة أحياء، فهل يمكن ثلاثي ذلك في المرحلة الرابعة مع كل ما أفرز هذا العصر من مساوئ، وبسبب حكماء وشعوبه إلى كل أنماط الخيل والندو والحياسة، وشكلت المادعة هدفهم الأسس، والعودة إلى الديمقراطية الحققة المبنية من القرآن الكريم وعمارتها بكل أيمانها؟

إن لقي هذا الطرح مثالية حقاً! المحور الثاني. وقد ضمنه المؤلف عواوين عديدة تبحث في طبات حصول الكتاب، حبب فيها جام فضبه على كل المشتريين وعن المشتريين العرب الذين استأفوا في



الواقع، وبالتالي جاء تاريخاً نموذجياً متفلاً على  
السلات العربية. وهذا لا يعني أبداً حقائق  
تاريخية مهمة، ومواقف جريئة جداً، وتقدير  
قذا هو فتح جديد أحياناً في استيعاب بعض  
الأحكام القرآنية قد توصل إليها المؤلف  
باعتدائه على معظم المصادر التاريخية المعروفة  
والنادرة منها، أيضاً وأضاف إليها دواوين  
شراء الفتح الإسلامي.

وإذا اعتدنا على كل ذلك مبعج المؤرخ فقد  
شدته طبعته الأساسية إلى الروح الأدبية  
أحياناً، بكل ما لشعور الأديب من ردف  
الأحاسيس وسمو الشعائر، فتدخلت  
العواطف الأدبية بالتأليف وهي في الأساس  
متمكس لحالات نفسية عميقة لسطوف  
معينة، ولا يمكن أن تشكل حقيقة معرفية  
خالصة. ومع ذلك فإنها لا تبس الكتاب  
حقه العلمي وفوائده. □

التكولوجيا الحديثة وليس علمهم (ص  
٣١٦). إنها فرضيات خيالية لا يقربها أي  
صوغ علمي. فالدكتور الخش يعني أي دور  
للتراكم الحضاري، والحاجيات الصناعية،  
وتجدي الإنسان للطبيعة عندما يكثّر من  
مصادرها لا يعني بحاجاته.

هذا شخص من بعض من معين كتاب  
والفتح العربي الإسلامي والزائر للمعلومات  
التاريخية القيمة المحمولة بعواطف العروبة  
العديدة. والمهاجرة باليدولوجية هادفة ضمن  
أطر عدة معادلات. لعل أبرزها: الممارسة  
خالفات العصر. يستشف منها إفراط الروح  
القومية العربية التي غبت في الثباتات  
والتسميات. فلترش المؤلف وعياً ثقافياً في  
التفكير السياسي والاقتصادي عند كل  
العرب في العصور الوسطى، نعطف أن  
الفتاة، أنذاك، كانوا يعقرون إله بما حله  
الدكتور الخش من معاني ومضامين تصوف

بكل المسيحيين العرب، مستنداً في تبريره  
على كتاب الأموال لأبي عبيد بن سلام.

إن في تبريره بجانب الحقائق التاريخية.  
معمّر لم يسبق بين المسيحيين العرب  
والمسلمين. وإذ نحله على المصدر نفسه  
الذي استعمله (الأموال)، مؤسسة ناصر  
لثقافة، بيروت (١٩٨١) الذي جاء فيه ما  
حرفته: وفصاحهم - أي بني نعلب - عمر  
بن الخطاب، على أن أخصف عليهم الصدقة  
- أي أخذ منهم المشر مضاعفاً - واشترط  
عليهم ألا يتصرفوا وليداً - أي ألا يعمدوا  
مولوداً جديداً (ص ٢٠). وإذ نحله أيضاً  
على كل عقود الصلح التي أبرمت مع  
المسيحيين العرب ثير له صنف حديث.

إن الاعتراف بالحقيقة فضيلة، وتالياً لا  
يمكن قياس الماضي على الحاضر قياساً مطلقاً.  
فلقد كان لكل زمان قوائمه ونظمه وظروفه  
وتكن أهمية المجتمع الإسلامي في استمرار  
أعداء كبيرة من المسيحيين فيه على رغم كل  
الظروف، في حين إن تلك المعاملة ما كانت  
مقبولة في مجتمعات أخرى وفي المراحل  
التاريخية نفسها.

بالنسبة إلى المحور الثالث أي إدانة كل ما  
هو غير عربي. فقد صيب المؤلف بجام غيبه  
وحقه على الدكتور طه حسين فاعتبره  
المتشرب العربي الأول، وغياب الفكر  
الاستشرافي الاستيعادي، وصروح فكرة  
ليونارد وشبب الله المختار في الملاحمة وكان  
في قوله إن العرب ولم يعرفوا الملاحمة (ص  
٢٩١ - ٢٩٢) وهم في هذا النشط الأبي دون  
اليونان منزلة، جرعة نكره. وما استطاع  
مؤلف خفض هذه النظرية، إنما انهل على  
اليونانيين ملصقاً بهم كل أنواع المهرقة  
والعدونية في تاريخهم القديم (ص ٢٩٤ -  
٢٩٦ وخصوصاً ص ٣٠٠). وقد أراد  
للملاحمة اليوسانية مستوى روحياً جديداً  
كالمسيحية والإسلام، وهي قطعاً ما ذلك،  
لأنها ليست رسالة مسيحية، ونعطها الأبي  
بختلف جذرياً عن مضمون وروحية  
ديابلات.

وإذا كان الأوروبيون أو بعضهم يحسوا  
كثيراً على التدرج العربي كما يذكر المؤلف  
(ص ٣٢٠)، وهو عبق في بعض مقولاته،  
انتهى نحن الجليل والحمد أنصهنا لنسرد  
عليهم فتجب عنهم أية مآثر؟ وعلى هذا  
فقد هاجم عطاء من العالم الأوروبي بدءاً  
بالإسكندر صرورا بنابليون وصولاً إلى  
الصلاحية والعلامة. واعتبر أن الغلبة الإلهية  
والفرصة السعيدة هي التي أوصلتهم إلى

## الرؤساء والصحافي

### وديع عون

كاتب من لبنان

التقطه من عورت وجيوب وانحرافات أو  
منائب ومزاجاً، وما كان يحول في سطون  
والنكار وفنائر أولئك الرجال، وما تركته  
أيامهم من إرث خليق أن يحفظه، ويسرد  
ويكون ثار حبيب واعتزاز، أو ما تركت من  
عيوب وتقلص وشذو ووضوح في جسم

### من مخزون الذاكرة

#### مذكرات

#### لويس الحاج

دار النهار للنشر بيروت ١٩٩٤

■ هل كان شيخ الصحافة والأديب  
والكلمة الحلو الذاكرة، قد قدم في الحماة  
كما لم في الصحافة واللغة والفصاحة؟ هذا  
هو السؤال الذي يجب أن يطرح على الأستاذ  
لويس الحاج فتنابته صدور كتبه الجديد ومن  
عزرون الذاكرة، وقد لاحت هذا الكتاب  
صفحة صفحة وكلمة كلمة، ولكن لم  
أستطع أن ألاحق لويس الحاج في انطلاق  
أفكاره وتوثيق عواطفه، والتقاط تولوع  
وتعظيم وتغور رؤساء الجمهورية الذين مروا  
تحت منظار الرقيب المراقب لويس الحاج،  
وقد انقطعت هم ولسواهم من رؤساء وزراء  
وحكام وزعماء وصحافيين مئات العصور، ولا  
أبالي إن ذلك مئات العصور. بعضها شاء  
الصحافي اللوذني لويس الحاج أن يكشف ما





## كتب

الحاج ليسترف موضوع الذكريات، ولكني يبطل كل سؤال يقول. وهذه الذكريات ليست تاريخاً، لأن الوقائع السروية لم تدون في مفكرة يومية يمكن الرجوع إليها لتحديد اليوم والشهر والسنة... إنما تصلح هامش لتاريخ حقة تمتد من مطلع الثلاثيات حتى أواخر السبعينات... إلخ.

لست أدري في هذا السياق سداً من الرئيس بشاره الحوري حتى الرئيس الباس سركيس لماذا هرب لويس الحاج من ذكر التواريخ وتحديد أرقام الزمان والعوامل والوقائع السياسية المحلية والإقليمية والحارجه التي عملت نشاطاً طاهر للإيدان يبدأ الرئيس دون غيره، وهو وإن كان ذكر بعضها، إلا أنه نظراً لنباتته الصحافية المشهور بها فضل أن يتخطاها ويتجاهلها في حين كان يجدر به أن يذكرها ويضع أسرارها ويحدد بها التاريخ والقراء. وهي تفي سجلاً بارزاً عطل عليه الأجيال المتلاحقة في لبنان وتكون ثنية مدرسة سياسية وصحافية وعقلية فتح أبوابها مشرعة الأستاذ لويس الحاج إذ لا يخفى أن قول: «وقد لعب راي الشيخ بشارة دوراً سداً في حل رجال الأكابريين السارلين على دعم الانتفاضة الاستقلالية أخذاً على حاله إضاع الزعم» المسلمون بأن يكون لأهمه لبنان المستقل ولا غير مشروط، بحيث يشعر المسيحيون أنهم أصبحوا يعني من الحياة الأجنبية» هنا يبرز السؤال، لماذا اتبع الرئيس الحوري هذا التوجه دون سواه؟ لماذا لجأ إلى هذا الدماء السياسي؟ هل ليقطع الطريق على منافسه إميل إله مرشح الفرنسيين الديموقليين؟ وهو كان مرشح الإنكليز وقطب السياسة يومذاك والزعماء المعرية مصطفى الصماس بشارة رئيس حزب الوفد القوي ورئيس السوراء، النشاق الأكبر بأسناد العرب.

هذه وقفة تاريخية كم كنا نتمنى أن يعطينا شيئا من الحجاج ما نستحق من عوامل سياسية دولية وعربية، هو سيد من اطلع عليها ينتبه يومياً في جريمة «البهار» ولكنه في من غزورن للذاكرة أحب حسب أسلوبه النصح وجوارحه الملطفة أن يكتبني لسجل وقائع شخصية في حراسة الحكم في لبنان وتطلعات المحاكم إلى استقطاب الرأي العام، عفاً إلى استقطاب تأييد الأنصار والأحزاب، وأصحاب الكلمة المسموعة من الشعب، وهذا شيء طبيعي يسير الحكام حين ولي الخارج، نظراً إلى ارتباطات شخصية قلم

الكبير لويس الحاج، وما يمكن أن أجيب عن سؤال في مستهل هذه المقالة، إن لويس الحاج كان له أيضاً في مجال المحاسبة وهو الذي مال شهادة الحق من جملة دمشق عهد الرجل التاريخي القذ الرئيس فراس الحوري، ومراس أدوار «السناج» في مكتب المحامي البيروني المرحوم حبيب ويز، ولكنه أراد أن يكون شيخ الصحافة، كما عرف والده الشيخ نعيم الحاج في قيتولي صروس الضنبر والتفاح والزيتون، بشيخ شايخ القرى الجالورة في قضاء جزين وكان بين الأوتل الذين يحسون القرامة والكتابة والأن على الرغم من تقاعسه في السن وحالته مناعة الأبداء والأخلاق وعناية أم البين الفاتحة غلة بالي أن يحس قلعه ويحجم أفكاره، فكما أنه لم يطلع في المطبعة ولا سيما كتب اللاهوت والفلسفة والتاريخ، هو أيضاً طبع في أن يعلق رايته في «البهار» كد صراح في راي حمر واقتصاد مزيه أو تفرط لفت حشاشه أصبي، ويحذو به في شؤون نيافة فيق في أديان فير الحجاجي كدور القاصي، ويتبنى الحزبي ويقرأ المذاهب ويصير الأحكام ويكثر ما تبهجهم هذه الأحكام حياة مشرورة، لأن من يهدم أدات التتبع قلماً يحركون مكايح التتبع وقلم يرفعون سوطاً في وجه الطغاة والمجرمين ولكن القاضي لويس الحاج لا يترك منبره في «البهار» حتى إنه يائي الاستقالة عن واجب رفع الصوت وتأييد رسالة العدل، ولكن ما يؤسف له في هذه الأيام، أن العدل يفي سجيناً وألقى ميكوتا، والحزب والطاغي والمجرم، كلهم طغاة أحرار ويعلل قاضي وشؤون لبنايه يتلقى الشكوى ويصدر الأحكام.

وبعد، عيسى أن أعود الآن إلى من عزون للذاكرة الذي قام بدور السائب العام يقف أمام قوس العدل ويذل بصفته القدوي وعاصمه للوقرة إلى جميع الرؤساء والزعماء الذين أسوا في ذمة التاريخ شواهد عدل وقوة وإيمان وشهارة. ومن غزورن للذاكرة قلماً يعرج من سائل خضره لأما ملانة فيها الغفلة اللازم من سائل عند هذا الغفلة، وفي مجال «التوطئة» التي سردها المؤرخ لويس

هذا الوطن، ولي هيكيلة التايصين هؤلاء الرجال الرؤساء، مؤلفين كانوا أم أمسياء، عسايماً أم مستشارين، مراسلين أم صحافيين.

جاء لويس الحاج في من غزورن للذاكرة، يروي حكايات صريحة واضحة عايشها بيقعة وحذر ودعشة ومافقة وجدل، وأنى أمينا في سردها وطيها وبشرها ويبدو في كما أعرف وكما راقت الصحافي لويس الحاج في ونياته الصحافية، أنه كان ولا يزال شجاعاً جداً في كشف النقائص، كما أنه لا يزال يتمتع بطلاع واسع على مجريبات الأمور وأسرار رجالات البلاد وتجاهات السياسيين الداخلية والخارجية، وساروب الذين يبيرونه فنة هاتين السياسيين ولكنه في كتابه من غزورن

الذاكرة، كتم كثيراً من الوقائع السياسية التي حدثت إبان معركة الاستقلال، من اعتقال الشيخ بشارة حوري وصحبه رياض الصلح، وعادل عريان وسليم تقياً وغيرهم، إلى تحريك الشدوع، إلى تأييد الدول العصرية، وحسبوا مصر الملك فاروق ورئاسة مصطفى النحاس باشا، وما كان عليه موقف الجنرال سيريس السفير البريطاني يومذاك، وهل كان له دور بارز في إطلاق جناح الاستقلال؟ وعبر سيريس من أقطاب سياسة الانكليزية في داك الزمن من رعايه ورجال دين وقلم وكلمة. أم يك لم الدور البارز الناشط في تلك الفترة من حياة لبنان؟ أي نعم كان لم أدوار متشعبة مسؤولة وعلى الرغم من أن الصحافي الكبير لويس الحاج يعرفها ويفكر أسرارها ولكنه في من غزورن للذاكرة، رفض أن يذكرها ويعرض أوقرها ممتراً أن أفلاصاً كثيرة لعمتها وأسبغت في شرح أسبابها ومشاكلها، فذا انتصر لويس الحاج إلى إطلاق الرأي العام اللبناني والعربي على غفيا الرؤساء وساربهن التي قلم يعرفها أبناء هذا البلد وهي للبلد من الكثير الذي عاينه وعركه فكاراً ورأياً وتلقاً.

ربما أنني عايشت تلك المرحلة وأعرف أشياء كثيرة شائنة عنها ولكني أضرب صفحاً عن ذكرها لئلا أكرأها وأظهر نفسي أنها كنت أكتب ببعض ملامح الدكاء، وصراحة أقول بإثره الدكاء التي تمتع بها التزليل

## رغب المؤلف أن يكون افلاطون عصره







## كتب

## حنان معتك

عاصم الجندي

يعيشونه هذه الأيام، في زمن الانتهازية وسرعة تغير الناس بلجودها، بسرعة تغير ملابسها (بمؤننا نحن قدامى العيش، أصبحنا شبيخاً مختلفاً للفرق هذه الأيام) وقسرت أن أنقطع نهائياً عن حلفات الحزب. . . شعرت وكأن أمر ما عتدي قد في وراح، أكله التاريخ، وبقي ذكرى حلو، حلو حتى اليوم. . . (ص ١٣٧)

ثم: «بعد حية أملي في مسار الحزب، لم أصبح من غلالة «الشاهدية» فقد وهبت للبحث أول إشراقة وطنية في جيباني. كان كالحب الأول، لا يمكن أن يتكرر بالطريقة نفسها!! (ص ١٣٩)

تجربتها في دور «يوسف» يبدو أنها من أغنى تجاربها، في اللغة والحيمة. ويبدو أن أصعب صداقة كانت لها مع أحد أبناء الدين وصالح جاعلين.

أحمد بهاء الدين، مريض هذه الأيام. وقد طال به المرض، أعرف أنهم قيد إنجاز كتاب عنه، في احتفال يسلم في ذكرى بلوغه السابعة والستين. لو كنت اطلعت على وشرائط مرسلة قبل الآن لاسترحت على القيصير على مشروع الكتاب، أن يخلدوا مقاطع مما كتبه عنه، كأفضل ما يمكن أن يكتب عنه في تكريمه. ويبدو أن الرجل، كان شخصية مميزة ومغروجة خصوصاً في عالم الصحافة ومثلاً للجرأة في الرأي، حتى لو لم تنفج معه فيما يذهب إليه. فهو مثلاً، طرح قضية الدولة الفلسطينية، ويعتاد، في الوقت الذي كان مجرد الإشارة فيه إليها، يعتبر من المواقف.

لو أن تقول ليل عسيران في أحمد بهاء الدين؟

وكتب كتاب أحمد بهاء الدين من بعد ريزاته بيروت، وترقى رسالته يخط صغير مسم، يصغر لغة الشوق والفرقة في الاستزادة من المعرفة بأسلوب خاص به، فقد ولدت لنا بداية علاقة تقصت حسابية شائعة، ما لبثت أن تطورت عبر السنين، واللقاءات المتكررة، وتوطدت، وارتفعت فوق الصداقات الأخرى، كان لعلنا فرائدنا، لما تقصت ما هو أرفع من العواطف العادية. . . (ص ١٤٧).

ثم: «ذلك الإنسان الذي سيظل أقرب إلى صداقة إلى قلبي ووجداني الغني والسيامي» (ص ١٤٣)

ويبدو أن تأثير أحمد بهاء الدين، كان هو الأكثر رسوخاً في نفس الفتاة اللبنانية

«شرائطها الملونة». لقد قالت أجل كلام لدرجة قد تفيظ من بطروا حل «الحيدة». هي في «شرائط ملونة» أسلمي في هذا الليل الحزين، وأحزاني دائماً ذات بعد مسلي. . . ولها شبه سيرة، ليس لليل عسيران شخصياً، وإنما لمرحلة سياسية، وبأسطة جيل برمت.

اللة صفحة الأولى، تتدور برمتها، حول الطفولة، غياب الوالد، المدرسة الداخلية، البعد عن الأم، وسواها. وهي كان يمكن أن تكون المدخل للطيف، لا بعدها. رغم أنها أطلعت بعض الشيء، وحدا لو اختصرت شيئاً، خصوصاً في تفاصيل المدرسة الداخلية ومعانيها بها.

تتلقى ما بعدها إلى التشويق القيسي في غيابة، «س كارتة إلى البيت، إلى القبة الفلسطينية» وهي هنا تصور حركة عمر بالنسبة إلى شباب تلك الأيام، التي كانت حافلة بالآمال. آمل أعقب ما نحن فيه اليوم!

ذكريات لقلها به الأساذه والصداقة التي نشأت بينها. جميل أنها لم تنكرها إلا بعد رحيله. والأجل، أن تحكي عنها هذه الأيام بالذات. «بداية نقة، أحلاماً، شائياً وعاطفة، واحتضت بسر صداقتنا الخاصة، السائرة تلك، إلى ما بعد وفاته. . .» (ص ١٣٤)

بالمناسبة، ليل لم تعرف الحب، بلعلى التصاروب عليه، الحب منصفها كان هو الصداقة، بأعمق معانيها التي هي أغنى من كل حب. وكانت دائرة صداقتها تسع حتى تكاد تشمل الوطن العربي برمت.

حكاية توثقها عن الاستمرار في البحث، صانقة يشككها جيل. وأجل ما فيها، هو هذا الإخلاص للماضي، وضمن التخلص منه، منها كانت أراء الزرة فيه وخيائه. هذا الإخلاص للماضي، قليلون هم الذين

شرائط ملونة

سيرة ذاتية

ليلى عسيران

رياض أبيض للكتاب والنشر - بيروت ١٩٩٤

■ وصلني مؤخرًا «شرائط ملونة» للصديقة ليل عسيران وهي ليست رواية حديثة لها، وليست مجموعة قصصية، إنها مزج من السيرة الذاتية، تحكي فيها الكاتبة، عن محطات في حياتها، وبأسلوب فيه الكثير من البوح والجالوي. . . ويلي، هي واحدة من جيل الستينات، تلك المرحلة التي لم تعود، ما زالت مستمرة في العطاء، رغم كل ما مر من مرارات.

من حيث لا أدري، أجدني منساقاً للعودة إلى تلك الأيام الغائرات لم جمعتي ويلي صداقة مباشرة، كانت صداقتنا ضمن مجموعة الأصدقاء المشتركين فأننا لا ننسورها إلا ونصور معها توفيق صانع، حل الجندي، ياخذ الرئيس، وضمان كعالي، و.

تجمعنا لخدمات وأسباب، من الأنتل سام إلى فيصل والدولتي فينا والموسر شو، تلك المراجع التي كانت متهبات للأداب والفنون والسياسة.

كانت ليل الأكثر ترمزاً واحتراماً بين أصدقاء تلك المرحلة التي لم تعود. فهي إما صاحبة حصة الصخب؟ أو لائحة حصة الصخب، وكان أكثر احترامها ذا أبعاد سياسية، كان هم الوطن هو الغالب على كل همومها.

وحيث تم لقائهما بالصديق أمير الحياض، كان ثمة توافق بين الجميع، فقد كان هسلو، وروائه حير دوا لثورتها، المتاحمة دائماً. وأثبتت الأيام مصداقية ذلك، وتستطيع أن تقر ذلك، في ما كتبه عنه في

## صداقات أغنى من الحب

كل ما كتبه أزمة مرحلة برمتها. (يؤسفني أنني لم أطلع على أعمالها التي صدرت في السنوات الأخيرة، لأنني كنت أعيش بعيداً، في عمار متاي الحبل).

وليل تستحق عودة إلى كل نتاجها، قراءته، والكتابة عنه فهي واحدة من حيل التنبؤات، المقسم للعلماء والزمزم، وبقيت تكتب حتى اليوم، ولا يجوز أن تتوقف هذا الحبل. لا يزال لديه الكثير ليكتبه، ليقلوه، رغم كل ما يحيط بنا من زيف ووجع.

أعدتنا أيتها الصديقة ليل، إلى أجل أيام العمر، وإن كان لصر فيها أكثر مما لبثنا. ولا أقول هذا، من موقع إقليمي ولا زيب. فقد بحث طويلاً عن بعض الصور العتيقة والمجيدة، فلم أجد لها الرأ، أو عورت يه لماً.

ومع ذلك، تظلي «شرائط ملونة» حافلة بالدفء والصفاء وإحسان المتق، الذي ليس هو غريباً على ليل عيران. □

في رواياتها، لماذا؟ هل كان من الضرورة يمكن أن تفعل ذلك؟ هل هورد على إحسانها كتباً تقول: «وكم ظلمتي بعض الأفلام المريضة» (ص ١٩٤). ولماذا الأفلام مريضة؟ أمكناً نصف كل فلم يقول ما لا تحب في ناسها؟

أكان من الضرورة، أن تكتب في الصفحة التالية: «لهم أن معاناتي المائلة لم تضغ سدى، لأنني «تكرست» رواية جديده (ص ١٩٥). أو «وساني اليوم الذي يظهر فيه أن ما كتبت، قد أصبح سجلاً أدبياً حافلاً، لفكرة حساسة من انتفاضة العرب وانتكاسهم» (ص ١٩٣).

أما كان أبق لنا، أن نترك الأخرين ليقرؤوا هذا، فيها كتبنا وما سكتنا. ومع ذلك، فكلنا ما «شطحاته» أو نزواته. وهي لا تزعج أو تقلد في تقويم الأجيال القليلة له. بما لا شك فيه، أن ليل عيران أعطت الكثير، أدبياً وإنسانياً. وهي أصلاً تصور في

الطموح، التي التفت بدور يوسف في عز ثألتها كمجلة.

ويستلج بهاء الأكثر روائية، البوصي، الروحي، صديق كليل الغروسة، والتجم السياسي لتلك المرحلة. بهاء وضع روي الصافية ساجواهر، وكيف أحصى ما علمني (ص ١٩٩).

ثم تابع في لسات رفيعة. «بهاء هو أول من أحس بوجعي» وبهاء هو الذي وضع قلبه الشفاف الرقيق، الرقيق بين راحتي ووجهي عقله اللدع. بهاء وضع يده على وجداني: فاسترحمت!!!

ثم: «بهاء غير موجود بين أبطال ولن نغوت غداً لأنه بطل كل الأزمات» (ص ١٩٥).

كم ينس المسره لو تفصل كليت ليل عيران، إلى أحد بهاء اللين، وهو يصلي منذ سنوات ثلاث. وأن يكون قادراً على استيعابها. فهي خير عزاء له في عته، من صديقة قديمة وتلميذة قديمة (إذا سمحت ليل بالتعبير، وهو واضح في كل ما تحكيه عنه).

ويبدو أن علاقتها بصالح جابر، كانت في المستوى عينه، فهي تقول عنه: «وصالح جابر من بالنسبة إلي مثل بهاء، لا يصغر بكلمات، إنه عالم بذاته. وفاته تجربة مفيدة غنية، معه كنت أسمع صوت الشجن، ومعه كنت أستمع والحة مصر القديمة» (ص ١٩٧).

وأي مرحلة العمل الفدائي، بعد صدمة حزيران. وتذهب ليل إلى سراقهم في الأردن، تعيش معهم تفاصيل حياتهم اليومية، تشاركهم كل طموحاتهم وأحلامهم وعذاباتهم في جبال جرش وعلى ضفاف النهر... «هذه الأضيء... وكانت «عصافير النجرة وسوها».

كان العمل العدائي يومها، هو ناعمة الضوء التي انتجت على كل «التوربين» بعد مزارات الهزيمة. وعاشت ليل القضية الفلسطينية، بكل اندفاعاتها وبقيتها ولشوقها.

ماذا تستطيع ليل عيران أن تكتب الآن؟ ماذا تستطيع كلما أن تكتب الآن؟

هل أأ الأوان لأن نكتب أفضالنا، ونجمعها في الساعات العامة، بحرقها، بحرق الانتصارات كل نصنصر. أم إن علينا ألا نتوقف عن الكتابة، أن تكتب لن يكون معننا، بعد حين سنة أو أكثر؟ ثمة فصل في شرائط ملونة، كتيبه شارحة

## حلب داخل الأسوار

عبد اللطيف خطاب  
كاتب من سورية

جرت سابقاً، لكي تعني موقفاً حادياً يكون موضوع الدرس لدى تشكيل مؤسسة مركزية يستند إليها الكاتب فيما قرأه من أعمال أدبية سطرها يبراعه الجميل، وعندما يصور لنا هذا الماضي بكل انكساره وهزائه، فكأنما يشير إلى الحاضر باليمن نفسها، مما حدا بالناقد عبد الرزاق عيد أن يبدل الرواية بمقتطف من مقالة عنها، يكتب عن هذه الصين الجريحة التي وصلت الماضي وترصد الحاضر. ترصد الماضي كشاهد على انكسار حاضر ما زلنا بين ظهريه

تسرد الرواية قصة مجموعة من الحياتة العرب، تخفي في الحر اللاهيب، وحر الحاضرة من بذنة في الجزيرة العربية (السعودية حالياً) الحبيطة صوب بغداد، ونصف معاناة هؤلاء الحياتة وهي معاناة لا على مستوى الجسد فقط، بل على مستوى الفكر والروح. تعرضهم دورية تركية متسلط مآلاً منهم مقابل إطلاق مراحهم وعدم تعرضهم للسجن، ثم يصل الحياتة إلى بغداد، كي

رياح الشمال ١٩١٧

رواية

نهال سيريس

مركز الانماء الحضاري - حلب ١٩٩٢

■ تعتمد رواية رياح الشمال ١٩١٧ للكاتب نهال سيريس في بنائها على سرد أحداث يقسم بين قطبي زمنياً يتحد بعائين ها ١٩١٦ - ١٩١٧ وفي مساحة مكانية واسعة تمتد من «دمشق» في الجزيرة العربية «و» إلى بغداد - دير الزور - حلب كي تستمر كثيراً في حلب، ويعتمد أكثر من فصل في بيروت، ثم تتركز الأحداث مرة أخرى في حلب وما جاورها، والرواية هي رواية حلب في أوائل القرن، الرواية رواية حلب أولاً وأخيراً.

يعقد الكاتب تسعة عشر فصلاً جلها في حلب وما جاورها، ولا تسير الرواية في سن دواي متصاعد، فهي تخرج على أحداث



## كتب

عمر الأولى حبة الحلبية والتي تنتهي بالعمة بسببها، جزأه الجوع والجشع، لتعبر أنشراحاً مع من يستطيع إرضاعها بالجشع والبال. تهرب مع أحد أعمامها وتلطف شرف (عمر سولك) وشرف أعمها الوقيف (ربيع الزينات) ويصف الكاتب مقطوعاً حلقة المناضل (عبد الجليل الشلاح)، إنها حلقة اللامركيزين، المناقشة عند وجود الترك. الحلقة التي تلت بأدوار السوي الطيفي في مدينة كبيرة مثل حلب. وعلى المستوى الآخر يلتحق (عمر بنوك) بعصابات قطاع الطرق شرقي حلب بعد أن أقدم على قتل ضابط الصف الأفعى التركي.

وحلب في الرواية تستعد للحرب. وهنا هي عطف أظفار المسلمة (شمال حلب) تصحّ بالعود الدين بترلون الأخيرة، وفي الوقت بعد بدم الحيات وعصاً أحمداً للمدينة عندما يدمع نصفاً إلى (رملا فتحة) كي يهرموها عن "مسهم بعيت شابت رفس" خرج بين بران الروفة.

حلب التي تشعل في الداخل، الخوع، الفهر، الانكسار حتى المستوى الشخصي، تأتي عدواً خارجياً عندها، هل يرسل الترك كي يبدل الإنكليز أو القرسوس؟ وتنتهي الرواية بتشهد أحمداً فقد حكموا هل (صالح بنوك) يثني إلى رأس العين لمدة سنوات ثلاث، ولن تنتهي هاته السنوات إلا وضورو ير غير صالح الدين.

عندما يتناول الأستاذ سيريس مدينة حلب فهو يبرع في وضعها وتبديلها بالمرح به بأسه استلمه عراقة حلب وأبهر طلابها المتعددة الألسان في أمهاله الروائية، هي كلمة حق قبلت فيه. غير أن نداء سيريس ما أن يخرج من حلب حتى يصادف انتعاش وروح معرفته الزائفة مغرقة في حلب الشرقية، إلا أنه يصادف اختلافاً بيناً في اللهجة والمعادن والتقاليد والأصول العشارية. يحدد هذا الاختلاف إلى بينين معيشيين إلى علاقة لها بحصنها إلا من حلال الاستغلال المدني لهذه القرى الثمانية على دراع حلب الشرقية

بقول المؤلف: وكانت المصرة مستفيدة بكل من الظلمة وما أن أحمت بحركته حتى أطلقت الصوت المنقطع الحاد (ص ١٨). ليس هناك شيء اسمه /المصرة/ إنما تقول للمعمر /عنز/ والجلمع /أعنز/ وعنز/ واسم الجشع /المعز/ إنما استبداه كلمة المعزة خجل بيوتي أرقمه في حطاً لغوي.

أما التسمر وقد عذوقه (ص ٣٠)

استحضر كل هذه الشخصيات الحية، وهذا التمهيد الشجي في ظني أنه استخدم المفهومي - البغدادي فنيةً قل نظيرها في هذه الأيام

إلى المفهومي البغدادي عند نهاد سيريس يكاد يدور إلى تناول فتجان من القصة العربية أو استكان الشاي الأسود. يقدم (عمر بنوك) على قتل (حسين) العراقي، دون أن يظلمه أحد بشار هذا الرجل (وهي حقوة أخرى في الرواية)، حل يغل أن يظلمه أحد في مجتمع عشاري بدم رجل، فالفرم معروف، وبين فترة الرواية لم إلى حلب ومقتل حسين، تستطيع عشيرة حسين أن تأخذ بالثأر، وفي زمن الرواية لم تكن الدولة العثمانية موجودة، فيستطيع الواسر أن يأخذ بالثأر سواء في بغداد أو في حلب أو ما بينها

يصور الكاتب اجتماع قادة أركان الحرب الإنكليز، ودعوط بغداد واحتلالها، وانعراط عقد الجمعية الفخفخانية ومن يفسد إلى حلب، يرحل (عمر بنوك) المظلي مصطحباً وجه ثلاثة برصة الروائية وبدأ يصيب الرحلة إلى الركنال البغدي. لا؟

لأن نهاد سيريس لا يعرف الفخفخ من بغداد إلى حاضرة مروا، ودعوتهم، رغم أنه يذكرهم، عرات عديدة في ثبات الرواية، لكن يذكرها لا كمكان روائي، بل كفضاء مؤقت لقيادة أركان الحرب الإنكليزي. وفي ظني أن الكاتب حالي الأيمن كثيراً في الرواية على حساب العصب بن جلدته وقومه، (وهي نقطة سألت عنها فيما بعد)، ويقدم لنا الأستاذ نهاد سيريس وصفاً للمناقشة في حلب زمن الرواية، ويقدم (عمر بنوك) على قتل ضابط الصف التركي الفكر التركي كونه حاول شراء زوجته العراقية مرمدة

ويقدم مجتمع الرواية حلقة المناضلل الحلي (عبد الجليل الشلاح)، وقد كان من بينها (صالح بنوك) وهو ابن عم الشخصية الأولى وهو العادل الفكري لعمر، حيث يمثل عمر رجل الثورة المحارب، الذي لا يبال، الحب داخلياً، بينما يمثل صالح، والفكر والجانب الفكري للثورة، والبالغة البيضاء والفكرات التي يرد لنا الكاتب هموم زوجة

## شخصيات حياة وغناء شجي

تتصرف بهم أكثر بأهم أعضاء إحدى الجمعيات العربية التي تشكلت في بداية القرن التاسع عشر للمعتمر التركي وهي الجمعية الفخفخانية يصف لنا الكاتب نقاشاً حاداً يدور بين أعضاء هذه الجمعية، هل تستمر في الاتصال بالشريف حسين شريف مكة الذي سيقود الثورة العربية ضد الترك - وهذا هو النسب في تعاميل إلى بذنة للانفصاح مع رسل الشريف - أم إن الشريف حسين سيترك لرحل الإنكليز علمهم، (وهو ما حدث فعلاً فيما بعد).

إن الكاتب يدخل إلى أعماق شخصياته، فليست شخصياته التي يرسمها على طول الرواية هي شخصيات خارجية، عارضة، وطنية، حاسدة لا يأنها لاطن الية، بل مدخل مع كل عن الشخصية أمراً، أثرها، أمالها، إن (عمر بنوك) الشخصية الرئيسية في الرواية هو من حلب موطن الكاتب الذي لا يستطيع أن يقدم لنا شخصية عميقة إلا من حلب وهي مرمدة للكاتب لأنه يتعرف بهذه الشخصية أكثر ما لو كانت من مكان آخر. فالعمر بنوك هذا الحلي يقدم على الحب، وحمل الحرب، يفضي، يجب، بكرو، قائماً بالسياسة نفسها. يقدم على قتل حسين (العراقي) لأجل محبة لمرودة العراقية بنت الشيخ دويش، وهو أحد أعضاء الجمعية الفخفخانية التي ينتمي إليها عمر، وحسين أيضاً ينتمي إلى الجمعية نفسها، غير أن بنوك يحدد عن حسين رفيقه في الجمعية مثلاً يحدد على الترك والإنكليز وهو لا يقدم على قتل إنكليزي واحد، ولرولا قضية الأيمن التي يصادفها في أثناء مروره بدير الزور السورية، لا يقدم على قتل الترك. إلا أن أن هذه القضية، قضية الأيمن، دمه إلى أن يقدم على قتل ثلاث من الترك (دون أن يلاحظ مروراً وهي حقوة في الرواية) معمر يقدم على قتل حسين بالتحديد نفسه الذي أقدم به على قتل الجنود الترك، إن لم يكن أكثر.

يصم لنا الكاتب في ثبات الرواية مفهومي بغدادياً، فيقدم لنا الوصف عن هذه المدينة، وعن ذلك الزمن الضال، كأنه أحد شخصياته من أين لهذا الكاتب ب تلك القدرة الروائية المذلة على استحضار شخصيات بغدادية في زمن غابره؟ ومن أين

والمدقوق للتلح وليس للتسر. أما اللوحة اليدوية أو (العراقية) في الرواية فهي من الخطامات الكبرى وأضرر مثلاً على ذلك عندما يقول الكاتب: «صبي يا شيخ، شهنو نعي نعمل» (ص ٤٥).

فكلمة /شهنو/ يستعملها الشوايا وكلمة /تبني/ يستعملها البدر وكلمة /تتمصل/ يستعملها البدر، وتستخدم في اللغة العربية. فمن الذي أجبر الكاتب على هذه الخلطة المجيبة؟ وترد جملة على لسان أحد البداة (اللغة على بئهم) (ص ١١٠) واليدو لا يقولون هكذا وإنما الشوايا، أما كيف يحك البدوي رأسه من فوق العقال (ص ٥١) فقد جربت حلك رؤوس مدلو كثيرين من يدو العقال وأنا متواجد في القرية ومتواجد أيضاً في مقهى القصر في حلب حيث نرسد أنا والأستاذ هادي سيريس المقهى نفسه، فلم نستطيع، لأمت لا يمكن أن تحك الرأس من فوق العقال.

ويستخدم المؤلف لغة إبداعية على أساس أنها لغة محلية: «أشعر صارة» (ص ٢٧٢). أما سكن البدوي عامي ١٩١٦ - ١٩١٧ فهو يورث الشعر لا الإحيا كما ورد في الرواية وهو يذكر يورث الشعر في الرواية بسبوت الشعر لعرب بني سبيدة (ص ٣٠٤). أما عشرة (الدولة) فتصعب عند الكاتب أهل (الرواية) والرواية هو العصب السائل كثيراً في العربية. أما عشرة الأسمه فتصعب لدى الكاتب البوسعة، وسأينة البشر تصعب رقة.

وعموم أن لغة السانبة لغة عربية فصعبة وبدوية وشاوية ما زالت مستخدمة حتى تاريخه. أما الشيخ فيصبح وأشجار الشيخ (ص ٣٠٤) أما القيصوم فيوافق قليلاً ويصبح شجيرات.

وتنفع الرواية في مصات شعبة «عالمطر» يتوقف أخباره (ص ٤٨) ثم بسر الكاتب الأحداث معها في اصصعة انفاية وحات المطر تطرق بقوة على رصاح النافذة كأنها تنكاد الصمت» (ص ٤٩) و«عصر شوك ييدي الشيخ مشعل الحاربا حصارين» (ص ١١١) عند رحلته من بغداد عن طريق دير لزور. مع المعلم أنا لا محاف المحصارين في أثناء الرحلة إلا ما يبرزها إلا عند إهداتها. ويسرسل الكاتب أحياناً وراء فكرة أو كلمة معينة يقول عصر وهو في حلب: «إنه يكره الشوك والشريف حسين والإنكليز ورياح الخيلسين» (ص ١٥٧)، وتتسلسل في رملح

الخيلسين؟ وإستمرالاً وراء أفكاره يستشهد بيت شعر (ص ١١٨) لا علاقة له بالرواية. ويوقع الكاتب نفسه أحياناً في وقائع غير متسقة «فرغم» يطر إلى رسم الحارة الذي لا يتيه الظلام عاماً بسبب شعاع نور حافت قادم من مكان ماء (ص ٢٣١) فقد ابتدع النور والحقائق القادم من مكان ما لكي لا ينيب وجه الجارية، فكانت بالكاتب قد سطر هذه الجملة على الصباح الكهربائي الحالي، ونسي أنه يكتب عن زمن ١٩١٧ فما كان منه إلا أن يبادر إلى إشباع نور خافت قادم من مكان ما

والكاتب يملأه الأرض كثيراً في هذه الرواية، فليجوع هم أرمن، والظلمون هم أرمن، والقتل هم أرمن، ويقتد صلاً كاملاً ليين لنا أخيراً كم هو مظلوم هذا الأرمني. ولا ينفك الكاتب عند هذا الحد بل هو يبين الشيخ مشعل الحاربا شيخ عشيرة شمر لأنه لم يبق الأرمن (ص ١١٣) إن الوقائع التي يرويها لنا الأسلاف تكذب مثل هذه الترهات، وإن جنني لأي الأرمنية تكذب في أحاديثها في يوم كتف طفل، مثل هذه الروايات التي يروح لها بعض المترولين الذين يملأون الأرض حاليًا لكاتب تافهة لمن القسطل الآتي قدير القسطل وقتر احتضن الرأس ليم يمسك شمل حبل غير «حذونا»

كان زواج الأرمنية من مدوي بعد عام ١٩١٥ يعني خلاصها من الجوع، والفقر والشر. وقد عرف أجسادنا ومن بينهم جدي لأي هذه الحقيقة، فقلنا بالتزوج من الأرمنيات حفاظاً على كرامة الإنسان أبا كان إننا لا نسمح من الأرمن أنفسهم إلا كلمات الشكر والتزجيب فلم يصح البعض «أرمنيت» أكثر من الأرمن وملكيته أكثر من المثلث؟

في الرواية تقوم إحدى الأرمنيات يبيع جسدها في (الملاحقة) في حلب: «أربع فتيات إحداهن أرمنية أما البقيات هن حلبيات» (ص ٢٦١). ويعوم صباط تانعون للجنس التركي يستفاد ثلاث فتيات هن حلبيات. ولا ينفك الأمر عند هذا الحد فالكاتب ليس عراقيًا، فمقد الضباط يقول للزجيب ليس يوزي الذهاب إلى المكان نفسه وهناك سيدة أرمنية حيلة ولكنها متوحشة لم نستطع أن نقرب منها ولكنك نستطيع أن تروصها» (ص ٢٦٧). وأقول لم قدم الكاتب الجسد الحالي بهذه

الشاعة مقابل طهارة الجسد الأرمي وتغيب الكاتب عند وصف اللوحة اليدوية التي هي أقرب إلى اللغة العربية الفصحى بخطي، بأن يعتمدا بدالكنتة (ص ١٠٤) وهو نفسه لا يمس استخدام بعض الجمل الخائرة في العربية يقول: «لكن نسمه شيمه يحمر لها الجبين» (ص ٧) والأصح يدي لها الجبين

ولا تلح الرواية من الأحشاء التاريخية، فمالأ الأرض جملة الكاتب بضع العرب في بعض الوقائع السلبية تجاه الأرمن، والأنكى من ذلك أنه يصفا الأكراد والأرمن والعرب على طريق دير الزور وحمل أحد علمي أن الكرد لم يتوخوا هذه المنطقة حتى تاريخه يقول: «عشرات الآلاف من العرب والأرمن والأكراد» (ص ١١٩). أما كيف جمع الأرمن والأكراد تلك والله قاصمة الظهر، والىب إلى الكرد اهرعي في هذه الصفة (ص ١١٩) فإحدى شخصيته وبعد ١٣ صفحة فقط وفي الفترة نفسها يقول: «مررت بقري كردية كنوا بطعموسي» (ص ١٢٢) فهل يعد أحد يتسلسل من أين والسولي ويبدو التأثير الفصح للكاتب بالرواية المخرجة وسأشرب مثلاً من خلال الكلمات التي يستعملها المعانرون: «واللغة»، فالحا وهو يتذكر براءة حياه الأبار التي كان يحفرها (ص ٨)

«يا إلهي . وهل هذا الشيء من معي» (ص ٣٢). وقيل الشيخ درويش «البسنة» (ص ٣٩) «قال (عصر بسوك) «بلغة ثم بعض يقرق لشديد، ثم مسح الرؤا عن شاربيه» (ص ٤٩) وكان المؤلف يبدب في سرخ تنكير

«واللغة على كل شيء اللعة على هذه الدنيا الحائرة» (ص ١٢). وتقول جينة (وهي أمينة) «واللعة» (ص ١٢٢) «والعنة» (ص ٢١٥). «والعنة» (ص ٢١٩). وهذه العنات الروائية يصعبها معظم شخصيات الرواية وعلى اختلاف مستوياتهم الثقافية والفكرية وهم لا يستعملون مفط اللعنة بل مصحفاً لهم» (ص ١٨٧) وسحقها وأرجوئته

ياد سيريس رغم كل العثرات التي سطرها، كاتب من طراز لا يحارى. □

## مطببات شيعية في اللغة والأحوار والوصف





## مضادات قصصية

مقاطع من حياة

قصص

شريعة الشمال

اللجنة الثقافية - الدمام ١٩٩٢

■ لم تكن تسمية «مجموعة قصصية» التي جعلها الغلاف، لتتطرق لناس على ما جاء في كتاب ومقاطع من حياة للكاتبة السعودية شريفة الشمال، وصل الرغم من تسرع الموضوعات التي ألفت الكاتبة، إلا أن القارئ يشعر بالرائية والتكرار، فثمة دقالب واحد، قد خرجت منه الخمس عشرة وقطعة، حيث إن معظم - القصص - قد نفذ بأسلوب الحوار الداخلي، مما أوحى بأن السلطة نفسها تتناوب على القصص، هذه التي بدت باتيالايا أقرب إلى والحواطرة منها إلى من القصة، فقد عمدت الكاتبة إلى صَبِّ هواجسها وأفكارها على هواها، مُنحلة في ذلك، من كثير من شروط الكتابة القصصية، الأمر الذي أظهر كسالتها مُفَضَّرَة إلى الكثير من مفوماتها، حيث لا أثر يُرى فيها لقراءات لتجزؤ القصة عربياً وعالمياً قراءات ينسحب أثرها، بالمفرودة، على

### تصويب

ورد خطأ غير مقصود في العدد ٦٧ كاتون الثاني/ يناير من «الناقد» حيث نسبت مقالة اسويق الحسن إلى ميلود بيتاني ومقالة ميلود بيتاني إلى اسويق الحسن وذلك في باب آراءه فاقضى التوبه .

تقنية الكتابة ويكون لها فعل المضادات في المصطلح (الطبي)، في هيئة لرضية خصبية لفظة معاملة، بعيدة عن الإنشاء والتفسيرية الوعظية:

«والأثر تأتي قوية .. بملا الروع الأرحاء، عيساها تتطلمعاً مرة أخرى .. تحلق بالشمس .. الشمس لا تؤلفها .. إنها تتصود كيف تهر الحقائق بعون قوية .. وكيف تح الحقائق كما هي» (ص ٥٥).

غير أن الإشارة تجدر هنا، إلى أن الكاتبة حاولت في بعض قصصها الضرب على أوتار حساسة في الاجتماعي والسياسي، وإن لم تصرح بذلك مباشرة، كما في قصتي «مقاطع من حياة» و«لوقات لجساء»، على سبيل المثال. كما إن بقية القصص انطوت على إشارات واضحة إلى أوضاع إنسانية أكثر شمولية، غير أن ما كان ينفق حائلاً دون اكساء رموزها حداثة أكثر، هو القصور الفني الفني، عانت منه أغلب المجموعة والذي أشرنا إلى بعض أسبابه في السطور السابقة. □

## انطولوجيا الشتات

قناديل لرصيف أوروبي

شعر

بشير السكر

دار الجديد - بيروت - ١٩٩٤

■ كان «شعر الكره» في مجموعته هذه، يوزع فجراته وحبه، لصياحه على الرصعة الغترينات، فهو يبدأ من الصوان وحتى آخر جملة في المجموعة: «وكان يمكن استنجا ساء وحيد، حلوة بعيدة» (ص ٥٤)، كان حريصاً على إبراز سيرة قتي ما .. وهو إذ يمن «هرياء» في المستقبل هذا الأخير الذي يتحوّل بدوره إلى مكان، فإن ذاكرة غامضة يكملها في الماضي، الماضي الذي يقدر كتابة عن الوطني، عبر تفاصيل صغيرة، غير أنها صميمية في الغالب، تلك لأيا غي كحد فاصل بين مرحلتين، أو كترانج لدية وهي

أو اكتشاف ما:

فدوبا مدينة نالسي .

تذكر امرأة ما، كانت تلوذنا إلى نزهة في الطمرة،

تلك تدعى غادة فتدلفت،

أحدثنا إلى منزله في الربوة ولم نُعدنا ومنذ ذلك الربيع الأسود، سرنا

صائغين (ص ٢٢).

إن بشير البكر ليسدو هنا، في صميم ماضيه، من خلال استعادته الدائم له، غير أنه كان يحتفظ بمسافة ما بينه وبين ما يصف. ما أتاح له إلماً متروياً بمشهد الوطن، وهو وفقاً لذلك، يبدو في الوقت عينه، بعيداً عنه وقريباً منه، وليس من احتكام، غير ذلك، إلا إلى القلب، حيث غمر عبر «تسكعه» الكليات والدموع، الذكريات والألام. إلا أن مثل هذا الحنين لم يكن ليصرف الشاعر، دائماً بمجاهه .. فثمة حواجز تصطدم بها أحاسيسه لتستبد خيالها مواقف «وهي» يستبد بها الانعيار الصاعلي، إذ ثمة ما استعداه أصلاً للخروج .. وكأن الوطن لم يعد صالحاً للسكن: (ص ٣٤).

وفي اللحظة نفسها، وهيم المجموعة ككل - بجوار الشاعر أن يقول إن بقية الأمكة، كل الأمكة، هي الأخرى لم تعد صالحة للسكن، وبهذا المعنى فإن المجموعة تكون مسووع هجرات متصلة، أو «انطولوجيا شتات»، كما يقول عوان إحدى الفصائل.

وإذا كان الموضوع الذي استغرق معظم قصائد المجموعة، بطبيعته قد أشاع مُنْأَاف حياً من البرح والتيرة الشكرة - فإن ذلك لم يمنع من ظهور بعض «الصور» التفسيرية الياودة والمضادة أصلاً من كثير من «إرشاء» الأدبي الذي يُعرض بالقمع أو يتفق به.

«شيكسات لاستنجا نضى القلب ثورات أبناء غبار تدعير العلاقات لتشتيل المخبرين ضالض القيسة» .. إلخ (ص ٢٨).

وربما كان الشاعر قد أخذ بدعته، وقد استقره التالي، هذا الجمع الذي حال دون رؤية أو تشكيل صور صالية تتأى عن الجفاف الفاني للكليات الواصفة والمشفوقة عند هذا الحد، أي دون محاولة خلق مشهدها المستقل الذي يتم بدوره إفراد حيز له في الساحة الشعرية العربية الصيقة والواسعة في آن واحد! □

بتأنيدها. وهنا... حيث تتوالد كتابات روية، بعضها ذات أنياب وأطراف حادة/ ويمسحها بجنفي الشدي تحت لسياب الملائكة... إلخ (ص ٧).

مثل هذا المحاسن نجد تبعه في قصة مثل «الاكتشاف» حيث تحكي عن شخص... وهو في طريقه إلى إحدى المدن، يكتشف شيئاً غير عادي عبر الشاة التي تستوقفه في الطريق، طائبة أيضاً معه... «ولاحظت شاة غريباً، عند مشط قدمها... أتصد ليس عند مشط قدمها... ألا ساذاً أقول؟ لم يكن لها مشط قدم... ألا تصديقي؟ نعم لم يكن لها مشط قدم، أنا لست مجنوناً، لقد شاهدت شاة فوق قدم عصرية، وكان ما ظلفان أيضاً...» (ص ٢٩)، ولا يلت أن يترك مساره مدهوراً عارلاً أن يمر أي شخص يصدده ما رأى غير أنه يحدأ بأن كل سكان هذه المدينة لهم أقدم معها التي عند الفتاة. وفي محاولة لتبليغ والسلطة العليا. بذلك يرجع به من خلال أدوات السلطة نفسها في مستشفي للمجانين.

غير هذه الفصلا لا تستطيع إغفال المعنى الرمزي الذي قصده الكاتبة والذي لا يمتحج إلى كثير تفسير لفوفته.

والكاتبة في كل ذلك، لم تكن تنفصها البراعة... سواء عن صعيد اللغة والمعالجة أو الرؤى التي حازتها. ما يجعلنا نتعطر منها الكثير... وهو ما قالته مجموعتها الأولى

هذه □

الكتاب، بخلاف الكثير من مقاطع اليومية التي لم تشر تدوينها، كما بلغت في بعضها شديدة التكلف، وليس من عاين لها سوى الاستجابة لغادة غير ضرورية، وكما... هي تدوين اليومية. □

## تقنية الكابوس

بقعة ضوء في الرصاص

قصص

سلوى الرفاعي

دار الخواص - ١٩٩٢

■ يشكل الإحساس بالظنون، الشك في العتري بصفته الجاني والشمس وهي ابتكار الحلم إما إلى ذلك من أشهر علاقات ذائفة لمجموعة من الروائيين هدية... خصبة السرمدي في كل مكان... رمد السرب للسورة والأميات الحاتية، غير أن كل هذا الرماد، لم يمنع الكاتبة من استنراف المني للفي، الذي يستمد حسوه من الحليم كرهان وحيد وأخير، وهي إذ تتخذ من الحلم مكاناً، فإنها تثير بذلك إلى فطاعة الواقع واستحالة الركود إليه... الواقع الذي يراجم الكابوس في سواده. وقد حكمت مثل هذه النظرة جميع قصص المجموعة، بلا استثناء، سواء كانت هذه القصص ذات مغزى أو اهتمام اجتماعي يومي، أو ذات بُعد نفسي ومنحي وجودي، بما يؤكد صميمية مثل هذا التوجه وروبوته لدى الكاتبة، إذ إنها عبر أوجعها للشعور بسحنة فحائمية عالية لا تترك أم شك في تفانيه إحساسها، المشار إليه، ومن ثم رؤيتها ونساقها للأشياء وفق ذلك وهو ما أسبق روحاً واحدة على قصص المجموعة، برغم الصلوات الشديد في طبيعة موضوعاتها. وفي هذا الشأن، تقدم الكليات التي صدرت بها الكاتبة مجموعتها إنياسة «مباشرة» بينين القاري، خلافاً رؤيتها، بشكل صريح لا مواربة فيه، وملى علاقتها

## بحكم العادة!

يوميات حرب ونصوص أخرى

نصوص

خالد المعالي

منشورات الجمل - الحانيا - ١٩٩٢

■ يبدى خالد المعالي ميلاً واضحاً إلى تدوين يومياته. ومن ثم نشرها فقد سبق وأن أصدر مجموعة منها في كتابه المسمى «دفاتر الفاتر»، ويحيى كتابه هذا «يوميات حرب» بمادته، شبيهاً بما سبقه من يوميات، من حيث الأسلوب البليغ اعتمده المعالي في معيشتها والتوثيق الذي يتيح له اقتناص الأفكار أو مفاردها.

وقد اتسمت الحملة عند الكاتب، وحل امتداد يومياته، بالتوتر، كما كانت، في أغلب الأحيان مكثفة، واطمة، تغرق أو تخير بتزق، ومن هذا الوصف لم يكن ليقتصر على القسم الأول من الكتاب، والذي اختص بمعرض أيام الكاتب خلال حرب الخليج الأميرة، التي تعرض لها العراق، وقد فشل هذا القسم ٢٨ صفحة من أصل ٩٨، هي بجمع صفحات الكتاب.

وفي القسم الثاني، المعنون: «السجود النصي»، يستعيد المعالي في الكثير منه أيضاً معيدة، هي أيام العقول والشدائد الأولى بصاحبها واكتسارها الشديدة الحصرية: «والوقت الآن الظهيرة، الشمس بحركة والأقدام بلا أحذية تتلفى لسمات الأرض الساخنة... والمخاوف تتجمع لكي تتسج مهيمات، ترتفع وتتخفف حسب الكمية، إنه الصباح الغليظ نثرته وخيطها للتدلي داخل القبة الحاقوبة للفظ الأبيض» (ص ٦٢).

ومن المقصود إلى حاضر واجم يزيجه الكاتب بتأملات في الكتابة، الوجود المعني والشعر هذا الذي كان حاضراً بقوة، من خلال بعض النصوص التي احتواها





## ناقد ومنقود

## ما هكذا تورد الإبل

رد على مقالة السيد محمد حسين فضل الله، شرفي الهوى أم إسلامي الهوية.  
في العدد ٦٢٤، كانون الثاني (يناير) ١٩٩٤

مصطفى أياد الأصغري  
سورية

ومرة ثالثة تعثر الكاتب في علمية البحث تساقطت أفكاره حول خصوصية العنف وعصوميته. فتارة قال إن الحجة قاهرة تصل بالخالقة الأفعالية الشرفية. وتارة قال إن المتحدث من حجة معينة في الواقع الإسلامي شهدت ممارسات معينة يجب أن يمر إلى المتحدث أيضاً عن حجة أخرى شهدت ممارسات عظيمة جداً في التاريخ العالمي عبر الإسلامي. لا بد أن العنف يختلف درجاته باختلاف عوامله فالاعتداء البيئي والعرفي والثقافي، قد يكون قاعلاً في درجة الحد والمقدار، ولكن ليس له أي اعتبار في أي حجة علمية. ولأن رصيده وأدبه القوي قد سرحت في الأمل كان الخلل محالاً غير متعمداً أما الموسسات الماشرة الأسرى، فهي التي يمكن رصدها ورصد آثارها للأصلا بالاحداث مسطرة لا أكثر العنف والتعصب، مصوره الدين والسلطة. في الغرب أنشئت عاكس التفتيش لغرض معين، ثم سرعان ما استغلت لارتكاب المظالم ضد المبادئ للملكية والكسوة. وكذلك في العالم الإسلامي، فهي تاريخه علم واضح وقع على آل البيت والتشيعيين ثم وصل المسترزة والخوارج، على سبيل الأمثلة. وقد عهد هذا الظلم عما وسد لا يمكن أن يتعاضد في حالة إقامة أي حد من حدود الله، كالتجاوز الحياضي وتطبيع الأعراف والنش والذبح، وكل ذلك للأجلاء. فالسياسي الديني، مسلحاً كان أو من ألية ديانة أخرى، يرى في عهده هذا وجدته تلك وسيلة تقربه من الله عز وجل. والكاتب يطلق في طليعة مقالته وهو مفرط بالأثر الخاص والعين للدين في حدوث العنف. فمثلاً: وفالدين بحسب طبيعته، هو حالة ترتبط بالفضايا المقدمة للإسلام، فخلاص شعوره قبل أن تخلص عقله. إلخ. والدين دين في غرب العالم وشرقه. وأتدوه متجلبه الآن على سبيل الأمثلة لدى بعض المنظمات السرية الدينية في إيطاليا، وفي الصراع بين الشيعة والمسلمين، وفي العلاقة الجدلية بين الشيخ والمهندس إبدع جاذبة مقالة الكاتب أن الحجة

■ من حقني أن التبيب التصدي للرد على مقالة للسيد الكاتب. فأنا قد أكون أسوأ منه، ولكني حدثت في بالنسبة إليه في التصدي للكتابة في الشأن العام. وقد شجعتي على خطوتي هذه، ما كنت لست في فضيلته من هدوء وترؤف وسعة صدر. خلال الندوة التلمذية التي عقدت بينه وبين الأستاذ هسان تروبي منذ عدة أشهر، حيث سمعت بتبانية جزء منها وشجعتي أكثر، كثرة ملاحظاتي على أطروحته في مقالة هذه

لقد ابتعد الكاتب في أسلوبه عن العلمية في البحث، فقال مثلاً في معرض رصده لظاهرة التعصب الفكري الذي تمارسه الأنظمة في العالم الثالث. والواقع الذي يقسم به العلمانيون - إن صحت تسميتهم بذلك -، لقد كان يجب أن يقرر مسبقاً أنجز تسميتهم علمانيون أم لا. وحكام العالم الثالث لا يمكن تسميتهم علمانيين، كما سمين في مقالة لاحقة. والبيد العلمي كان يفرغ على فضيلة الكاتب أن ينتج مثل هذا التحفظ. فلو أنه قال: وافترض أنهم علمانيون، لكان استقام أسلوبه علمياً. ولكن كما بحث، في هذه التفتلة، بالمتعلق والتجرد. وللكتاب في البحث العلمي أن يفترض ما يريد.

ومرة أخرى، خانت الكتاب استألفته في علوم اللغة ومتعلقاتها، ففان بين الالتزام والتعصب ففرز: والالتزام هو أن تنسج إلى فكرة ما مع اقتضائك على الفكر الآخر، والتعصب هو أن تنسج إلى فكر وتتعلق على الفكر الآخر. وكان هناك تناقضاً بين الالتزام والتعصب! ليس التعصب مقترناً؟ ليس التعصب معادلاً وتطرفاً في الالتزام؟ أما كان الأجدر بالكاتب لو أنه قارن التعصب كشدة ومخالاة في ارتباطه لمره بجهاته ويأبئها لدرجة عوبه لها على الظلم، والأمر الفكر الآخر ظلم، مع الأحكام كشدة في الفكر وشجاعة في سيلاه للفرز قد يكون متعصباً، أما المتعصب فمن صار متعصباً سقطت عنه صفة العلمانية.

ظاهرة تصل بالخالقة الأفعالية الشرفية، دون إقامة الدليل عليها

وكذلك الخلق الكاتب حكماً غير دقيق، ودون أن يقيم الدليل عليه. حين قال إن الإسلاميين عندما لجأوا إلى بعض الأساليب الحادة، فإنهم كانوا، في المسألة السياسية، بمنزلة الأسلوب الماركسي في ممارستهم للإسلام. فزعم أنني لا أريد أن أدافع عن الماركسيين في لبنان لعدم قبولي على أساليبهم. فأرى من واجبي أن ألفت الكاتب الفاضل إلى مقارنة سلوك الماركسيين في روسيا مع سلوكيات الجماعات الإسلامية في الجزائر. ففي روسيا ملايين الماركسيين شهدوا بلدهم هرباً، وشهدوا بنهار فوق رؤوس فقرائهم بغضاً، فكان الكفاح بالكاد وصار الشبح نذراً. وهم الآن يتابعون أنشطتهم السياسية الماركسية وفق ما يتاح لهم في الأنظمة، وكان لسان حالهم يقول هي تجربة وإن طالت لعشرات السنين. أما في الجزائر، فكان عزم الإغناء نتاج انتخابات فاز فيها التيار الإسلامي، كافياً لتعاضد جهاته وترويع الناس والامتياز في حرب البلد. والسيد يتعاضد مع هذه الجماعات في فترة أخرى من المقالة. كيف لا ولأنه نتاج الانتخابات هذه جاء صليفاً لامتياز في الطريق إلى تحقيق سيطرة الإسلاميين على الحكم في الجزائر؟ وهو هدف مقدس، لأن من شأنه إعلاء كلمة الله كما يزعمون. وكلمة الله هي العليا في كل أوان، لأن من طبيعتها، أن تكون العليا.

ومن العيوب حقاً أن يمتنع الأمر على فضيلة الكاتب بين ما هو علماني وغير علماني، فزعم يعمم على الاشتراكي والشيوعي في جميع مقالاته صفة العلمنة، وحكام العالم الثالث، في عالمهم فويون، ويضعهم اشتراكيون. مما حداً بالأصل الذي تحفظ على علمانيته فقال - إن صحت تسميتهم بذلك، إن جميع هؤلاء القوميين فويون شيوعيون. ومع أولئك الاشتراكيين اشتراكيون طوباويون. والطوباوي والشيوعي غير علمانيين. مما حداً ص تيسر الدين وحده لدولة الدينية. ولكنها كما يقول الكاتب، مما ظاهرة سياسية، مرصوفة ومعددة تماماً، للفكر العلماني. ولكنها توابك الفكر العلماني من بعيد ودون أن يكون له عليها سلطة القبط. بل إنها في الغالب الأعم، تستقطب المثقفين، وبخاصة دوا الفكر العلماني منهم.

ليس يستحضر، بل هو مقبول أيضاً، وكذلك عيب من قبل شخصي التواضع، أن يكون العلماني متديناً،



إيمانه راسخ بخالفه وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. وأن تكون هذه مقدسات لديه دون تعصب. ولديه مقدسات أخرى يتحسم لها كالوطن والقومية والإله، وهنا بيت المقدس، يؤمن بالتطور والنمو والجدل والعلم والمناقش. هذه أيضاً مقدسات يتحسم من أجلها كذلك. ولكنه أن يجعل أبداً، كما فعل الكتاب، من الذين يبدلاً من الوطن أو صنواً له. هذا مقدس، وهذا مقدس، والفرق بينهما واضح وصريح الشمس. فالذين يجعلون كل قديمة الوطن، والوطن لجميع الملل والنحل وهو لا نقاش فيه. المواطن لا يقلل من أحد أن يناقش في قبول المحتل والاحتلال. والأستاذ الكاتب يقلل من فكرة من عقائده بالوطن في كل شيء، حتى في وجود الله. الذين فكر والوطن أرض وواقع ملموس. المواطنون يجب أن يكونوا صمد من ميس المقدس الديني، ضد كل من يس مشاعر الناس ويصنع على إفساد قبل الفتنة بينهم. ولكن لا يقللوا أن بمبادئ معاملة من مجنون الوطن. بعد أقواله هذه، كيف سيقلل من مجاوره في أية قضية تتصل بالديين؟ فالعالماني الضعيف غير متعصب لوطنه ولا لدينه. فهو قد يقلل أن يتخطى جزء من أرض وطنه لتستقل عليه فئة من شعبه لها خصائص خاصة. وهو قد يقلل مع الأسلامي المستتب، كمثال آخر، تطوير حد قطع مع السارق، ويهدف إلى الحد فميز المجرم وعقابه وردع الذير، زم يعتبر إلى سجون واسعة من حجر واستمته مسلح. حيث كانت الصحراء عجزاً للمعلومين. ومثل للمعدين من القبائل والمهذورة معاذم - يقلل مع الأسلامي هذا تطوير الحد إلى قطع المجرم نفسه، بكيانه كله من جسم المجتمع وربيته في السجن. الوطن مقدس له حدود. والذين مقدس له حدود. أما المقدس الذي لا حدود له فهو الفكر البشري وحرية هذا الفكر.

ويكرر الكاتب بعض ما قيل في قضية سلايان ريشي وكتابه وآيات شيطانية، ويقتصر رد على أن صدور هذا الكتاب هو حلقة في المزرعة التي يديرها الغرب ضد الإسلام. حقاً إن المجتمع العالمي يكون من مجموعة من الصراعات. ولا بد أن يكون للغرب صراع مع الإسلام. وقد يكون صدور كتاب وآيات شيطانية، فضلاً عن هذا الصراع. ولكن هل هو، بعد ذلك، أدلة في الصراع؟ لا يمر عالم إلا وتصعد عنه كتب في أميركا وأوروبا تندد بالسيد المسيح وتكفر عليه أروحيته ونبوته. وتقتل المرحيات الخيرية إضغاثاً وهرماً بالسيد المسيح. نحن لا نقول بنشر هذا الكتاب بين ظهراتها. وإنما إن كان هذا الكتاب هو إحدى أدوات هذا الصراع، فهو إذن الضيق الذي استدرجت إليه ساذجة القيادات الإسلامية، لتظهره الأقوى المعادية في الغرب، ولتظهر الإسلام ورموزه بصورة سوداء كرية وشعة، معادية للحرية

كما يجارسها ويتهمها الغرب. نحن لم نحقق في الغرب بعض النجاح في الدعاية للقضية الفلسطينية، إلا عندما خاضها الشعوب العربية بالغة التي تتهمها. وسدنا الصراعات الاستعرابية الخوف، مثل المصادرة وإلقاء اليهود في البحر. والعرب من فصيلة السيد أنه ما زال يريد ما عفا عليه الزمن من اهتمام له حين وتجب عفو من كفر وإلحاد. ولعله لم يدر ما كاذبي والمكاثرة انتهى منذ عشرات السنين. ولم يعد أحد يريد، وإن في حديث عن التاريخ، أن خالد العظم كان الملونير الأحمر.

إن أهم ما أريد قوله هنا، أن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، قلم بورة حقيقية في زمنه. قد يأمر يلقي تفسيراً جديراً في المجتمع الإسلامي. إن القرآن معجز إعجازاً مطلقاً في جميعه. في الموراث أحكام آياتها في صفحات قليلة يحتاج شرحها ويصاها إلى كتاب. من يعاصف المسلمون مشكلة في الإرث والموراث سوى ما اعترضهم عصر من الخطاب من مسألة سميت والقضية المشتركة، حلها يصنع من الأمل بل رضي الله عنه، ويتخطى من منطق القرآن. ومن رأيي التوسع أن القرآن كان قادراً لا تحب هذا الإستكثار إلا هو أصاب آية صغير، إن الله الممدودات في الإرث. وإنما تركها متعاضداً عن ذكرها ليمسك إجمالاً مقولاً، ليمسك أن تكون عن منهجه ويواجه في الدعوة إلى التطور، وليدعوا إلى التبدل والتغير في الحكم. وفي مسائله.

الآن نطرح المجتمع الذي أرى عليه، ونحللوه مع كان ثباتاً في هذا المجتمع من أعراف وتقاليده، قافر بعضها رتب بعضها لأخر وجاء أحكاماً جديدة أخرى. كل ما جاء به كان يتماشى مع ما كان عليه، أما الآن قادراً على العصر في الزمن والعصر حكمه في عمليات زرع الأجنة في الأنثى؟ ولكن ما يفعل، أحدث الكتابة بالعدل كضرورة ولم يحدث الدواوين والمؤسسات.

ولم يتحدث عن التبع والحدود. إن تطور المجتمع البشري جاء بطيئاً بعد الدعوة. تعاضلت وتآزر تقدمه، فقط في المقود الأخيرة من هذا القرن. هذا هو قدرنا نحن أبناء جيل هذا الزمن قدراً أن نساعد لتفتح يركب التطور. وهو سبيل المثال، كان للإسلام الرق وشجع الرق. فحريته اتباع النص تعني أننا نستطيع التمسك بهذه المؤسسة حتى الآن بينما نرى الملكية العربية السعودية وقد ألغت الرق وحرمت منذ الستينات من هذا القرن. وسها كانت قدومها إلى هذه الخطوة، فهي عمل كل عالم أوقفت صاعراً وحرمت العمل فجوه، وهي دولة دستورها وقوانينها، القرآن والسنة المؤكدة المرة كانت رمي المخالفة لا شيء. تسمى امرأة عبدة كانت ما حرة فأعطاهم الإسلام في المرات نصف حصة من الرجل. وهي خطوة تقدمية هائلة في حينها وحتى أوتال هذا القرن. حيث إن أوضاع المرأة

لم يتبدل جذباً إلا من عقود قليلة. عام ١٩٥٣ صدر في سورية قانون للأحوال الشخصية مستمد من الشريعة الإسلامية. وهو يبدل وتطوير لقانون حقوق العائلة الشريفة. وعندما حاول بعض إخواننا المسيحيين الشرائع طائفهم بأحكام خاصة بالإرث كما هي في الزواج مثلاً، قام أكثر السياسيين ورجال الدين المسيحي ليناصروا هذه الفكرة. كيف تتأثر المرأة من الإرث مثلاً بال الرجل، وهي بالأصل من بعض مسؤولياته

من الحصول حقاً أن يقول قضية السيد» ودرس معرف في الثقافة الإسلامية نظريات واسعة تقول إن النص إذا خالف الحقيقة العلمية، فإنه يؤول لمصلحة الحقيقة العلمية، وتأويله لا يتطرق من تكلف، من خلال رعاية اللغة إلخ». وبالرغم من ذلك فليس من يتحقق هذه التطورات التي يشير إليها فضيلة علماً أن التأويل يجب أن يتطرق من تكلف لأن رعاية اللغة ربما لا تكفي للأداء المتوجب نحو التطور المنشود

لو سأل أي رجل دين إسلامي، لماذا حصة الرجل نصف الأنثى في الميراث، لقال: إن المرأة في الشريعة الإسلامية قد تضطر على إطعام نفسها، وعندما في الأصل تقع على عاتق زوجها. أما الرجل فمكتفٍ بالإنتفاخ على نفسه وزوجه وأولاده. إذن فالمرأة أقل من الرجل في الميراث وأقل منه في التكيف. ويتبع رجل الدين أبداً إعجاباً بنظره وهذه الإفادة الدينية التي تعنى العدالة بين نظريته وفق رأيه. وقد يريد في هذا المجال الفاعلة الفقهية والقيم بسمهم. وما علم أن انتقاص واجب المرأة في التكيف مهانة، وانتقاص حقها في الإرث ظلم. وكلنا السبيل لنقن المرأة دون الرجل أين العدالة؟

منه منذ التنوير أواخر القرن الماضي وبداية القرن العشرين، تعالت الأصوات بساوي المرأة مع الرجل في القدرات الإنسانية من لغوية ونفسية. داعية إلى مساواتها مع الرجل في الحقوق والواجبات. وبقيت هذه الصراعات في حدود النظرية. هل يعقل، قبل عقود قليلة ماضية، أن يرى الرجل في المرأة نذراً، له هو التي لم يرها إلا كشغالة في البيت؟ أما الآن فقد انقلب موضوع تساوي المرأة بالرجل في القدرات الإنسانية والإمكانات الشخصية إلى حيز الحقائق العلمية. قبل أن يضي القرن العشرين عقود عشر نساء ملاهى في المجالات السياسية والأدبية والاقتصادية. عشر نساء أكثرهن يتصرفن على الرجال في انتخابات عامة قدماهم بجماعة وحكمة ودكاء. ومن بين أولئك السيدات ثلاث يقدن ثلاث دول إسلامية هي الأكبر بين الدول ولا تفتت السيفه بتأثير بؤره المسلمة الشنتية، إلى وضعية أفضل بالنسبة إلى الرجل، وإلى جهة الإرث والشفقة على المحصور،





## ناقد ومنقود

يرتد عن رسائل القراء في المجلات العربية. قارن هذا الباب بين الأسس واليوم، وستدرك الفرق. إنني اختلف مع فضيلة الكاتب من حيث إن كلاً منا يمكن بولاً. ففي الإنسان لا يمكن إلا الإنسان متحضر ومتطور، والتحضر والتطور درجات، ونسب، واتقن معه أن في روايتنا، ولا شك، أشد من شخصيتين لاصتين في تاريخنا، النبوي والشاطر.

بقي أن أقول إن العلماني، لا شك يجنب الحوار مع القارئ، إن حوار أصولي فلن يكون علماني. ليس من شأن علمانيته أن يدرك حقيقة الذي يجاوزه؟ كيف يجاور من تخلف فكمه أربعة عشر قرناً من الزمان؟ حين يبدأ الإسلاميون في التطوير... سهيل عندئذ ذلك على العلمانيين محاورهم لتلصص سبيل الرشا. □

فيه رضا وتعاطف، لذلك هو يبدؤ الحيلة الجنسية التي يدعو إليها المتصونون الإسلاميون التي هي إلى العادة العربية أقرب، وكأن المرأة أديانة. الفكر العلماني يرفض نشر كتب الفجور والإباحية. ويؤيد الكشف عن بعض الجسم البشري، لرجل أو امرأة، في سياق أداء رياضي أو فني. أنظر سيدني الفاضل، ما كان عليه الرجل وما انتهى إليه من تقدم. منذ خمسين سنة كانت العادة السرية الشغل الشاغل للصالحين الذين

لعبت معاناة عميقة وجديّة. هي أقل من زوجها وأخيها، حتى وإن أحدهما بقلاً والأخر مساح أخيه.

إن نفس حقوق المرأة في الميراث متجلى في كثير من الحالات. وأحكام الإرث كما هي عليه منذ أربعة عشر قرناً، تساهم في تكريس العصبية العائلية بين الناس. العصبية تنحاز على ذوي الأرحام في جميع حالات الإرث. قانون الأحوال الشخصية السوري المنبسط من الشريعة الإسلامية عالج قضية أولاد المحرمين وأولاد الرجل القوي قبل أبيه وقرنهم، متداً من الوصية السواجية، فقههم في حصصهم من ميراث جدهم وحرم أولاد البنت، بحيث بقوا أولاد المحرومة. إن مات رجل دون عقب وله أولاد أخت ماتت قبله، وله قريب من بعيد من أولاد جده الذكور - فالأولاد أخته عروسون من الميراث وقربانهم من عائلته القوي من الدرجة الثالثة. بحيث يرثه قريبه الرجل وإن نزل في قرابته إلى الدرجة العشرين. في المجامعة كانت العصبية عشائرية وقبيلة. وقد سادت قواعد الإرث الإسلامي في إرساء العصبية العائلية مكانها كمنظومة تقدمية. ساهمت العصبية العائلية في سكتي الناس للحواضر مجتمعين حول موروثهم وترك الحياة البدوية. وكانت حجابات الناس قليلة ومتعلباتهم زهيدة. ويكفي الشيخ قطعة عبز ومن يجل له الناقة أو الشاة. أما في هذا العصر، فإن انتفخ الحال عن أدائه وظافته الطبيعية، فالمجتمع لن يرحم أولاد أخته إن قصر أو في خدمته. فهل من المنطق والحق والعلم والطبيعة أن يجرم هؤلاء من إرث عظامهم، وإن نبأه ذلك شخص من بعد ليس له من ميراث سوى أن من عائلة كذا؟

أما فيما يتعلق بما كتبه فضيلة الكاتب حول الجنس والكتب الجنسية، فواضح أنه يريد أن يفهم أن الفكر العلماني من شأنه إيماءة الجنس وتنشيط الإباحية. يا سيدي... ما هكذا تورّد الإبل. هل من دولة علمانية ليس فيها قواعد للزواج؟ ليس فيها عقد بين رجل وامرأة ليجمع بينهما بيت وتكوين أسرة؟ تركيا دولة إسلامية علمانية، هل الجنس فيها؟ وكذلك الرجل هناك يبيع نفسه لمن هبت ودبت، وكذلك المرأة؟ الرق الأبيض ممنوع في جميع الدول العلمانية، ويعاتب الطرفان فيه بغضوات سامرة. ومن جهة أخرى، فالتفتش ممنوع في جميع بلاد العالم دون استثناء وإن نسب غفلة. العلماني يدعو إلى جنس وحيوة جنسية طبيعية، ليس إلى جنس حيواني. جنس

## نحترم «الناقد» ولكن

رد على مجموعة مقالات سبق ونشرت في «الناقد»

نيسا جميل  
العراق

الهم إلا جلب الانتباه إلى جوانب من نقاط الضعف في الحياة الثقافية أو بالأحرى لنقل، التربوية. أو دفع القارئ إلى الاستفهام إذا كان هذا ما ترغب المرأة العربية في تحقيقه من تعليمها وحرمتها. أليست مثل هذه التحذيرات تدعم شكوك المتطرفين داعية إياهم إلى المطالبة بإعادة الحجاب وعزل المرأة؟ وفي المجمل نفسه تنشر «الناقد» أحياناً قصصاً قصيرة لا يمكن وضعها إلا في حقل الأدب الخلف.

وأما بخصوص بعض الأساليب الأدبية أو الآراء الثقافية، فيكتب العديد من كتاب «الناقد» مقالات فكرية رائعة مثل بعض مقالات الأستاذ النيهوم. ولا عجب إذا كان العديد من أفكار النيهوم أفكاراً غير علمية قد يبدى تحقيقها إلى النوفسي. والهم أنها أفكار تقي الفكر حياً نشطاً لما تحفز من تقلب الأفكار والبحث عن ردود، بغض النظر عما إذا كانت تلك الردود مبنية أو مستنكرة.

وأما أسلوب الغموض في بعض الأشعار أو القصص فهل هذا ما يسمى بالحدائق أو الإبداع؟ أم هو أسلوب الغموض للغموض نفسه. إن بعض الغموض يكون عبثاً، غموض إشارات أو دلالات. ولكن، أن يكون الغموض غموضاً تاماً يتكون من كلمات أو جمل لا رابط بينها لا يتمكن القارئ حل

■ عروسة جلة «الناقد» منذ أمدلهم الأول نشر مقالات فكرية جميلة لا تتوافر بحرية في منشورات العالم العربي. فكلم من مقالة فكرية أو أدبية نشرتها أصافت الجديدي في الموضوعات المختلفة وحفزت فكري القارئ، في عملية يمكن تلخيص فائدتها بإشباع الفكر العربي حياً!

ومما لا حقيقتة في الأشهر الأخيرة يخص حجم المقالات الشدوة والمستوى الأدبي لبعض منها. فمن المقالات أو القصص ما ازداد طولاً حتى أصبح أحياناً صالحاً للنشر في كتب صغير بدلاً من نشره في مجلة أدبية شهرية. ما يريده القارئ هو مقالة تمكن قراءها من جلسة أو جلستين على الألفب وليس مقالة ياحدى عشرة صفحة بطباعة بالحجم الصغير كما في مقالة الدكتور توال السعداوي والتعب السوءاء العدد ٦٥ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٩٣.. لم تكن «الناقد» تحدد حجم المقالات التي نقلها للنشر في المضي؟ وأما من ناحية مستوى المواد التي تنشر، فيأطبع بحجم المراء سيلة «الناقد» في عدم جعل نفسها رقياً عسكرياً، أو صاعقاً أخلاقياً أو ثقافياً يجرم أو يحلل ما ينشر. ولكن أن ينشر كل شيء وحتى المبتذل أو البريء؟ لا يجد القارئ، مثلاً مغزى لنشر مقالة مثل مقالة مها حسن وعروس الأصابع» (العدد ٦٣ أيلول ١٩٩٣).



سلامها أبداً، فإن الجبال الأبي أو الحسي في مثل تلك المجموعات؟

وبالطبع يدخل موضوع السياسة في أغلب المقالات الأدبية التي تنشرها والتقدم، ربما لبيب بسيط أن السياسة تلعب دوراً رئيسياً في إطلاق الفكر العربي أو تحديه. وقد أصبحت والتقدم للجمال للعديد من تلك الأفكار للوصول إلى القاري، وخاصة من يرغب في البقاء على اتصال مع الثقافة العربية رغم البعد. وتلقى تلك المقالات الكثير من الضوء على اتجاهات أو ميول أصحابها. فمثلاً مقالة الأستاذ عزيز العظمة وقميص عثان وشعرة معاوية لا يقع أسلوبها بالطبع تحت بابفلة الأساليب الغامضة. ولكن قراءة المقالة تحتاج إلى تركيز خاص. يقدم الكاتب الحجة بعد الأخرى لعدم فتح الحوار مع الأصوليين. ومع جميع تلك الحجج لا يأتي الكاتب ولا حتى يحصل واحد يقترحه على الشكلة. وينتهي الحقيقة مؤلمة. تمنع النقاش أو الحوار وهو شئ حضارية متطورة للغاية. وينتهي الخيار الوحيد في ألبدينا هو أن نعدب الأصوليين وبعديونا ونعلمهم ويعلمونا ونزجهم بالمجازة ويرجونوا وهكذا وإلى آخره.

ثم إن هناك ما يمكن تسميته بالعقدة التاريخية التي أبطلها أغلب كتابنا وأديبنا وصحافتنا، والتي نجد طريقها على الدوام في كتاباتهم وهي عقدة الاستعمار.

تختلف التعريفات لمصطلح الاستعمار ولكن Fred Haliday يعرفه كما يلي:

الاستعمار: هو تلك المرحلة الخاصة من الامبريالية التي تشمل الضم والإخلاق السياسي للأراضي مباشرة بطريقة رسمية عادة.

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو: أي من دولنا العربية تقع تحت ذلك التصريف اليوم؟ بغض النظر عن فلسطين.

إلى متى سنبقى عبيوسين داخل تلك الكبسولة التاريخية من الاستعمار. أمناك مثال حي أكثر من تجربة اليابان وكيف نجحت تلك الدولة في تحويل مهبها من الحرب العالمية الثانية إلى منفعة شاملة أفادت من شعبها والعالم أجمع؟ ثم، ألم تترجع المخذ علمك الاستعمار؟ ألم تلحق عنها قنود المصافي وتبدأ مسيرتها الحضارية جنباً إلى جنب مع من استعمرها في السابق؟ ولا نبالغ إذا قلنا إننا دخلنا زيارتنا للباكتان قبل سنوات لا نتذكر ورده ذكر للاستعمار ولا حق مسرة واحدة في الصحف لعموم اللهم، باستثناء مناسية واحدة حين ترتفع الاتهامات خلال مباريات لعبة الكرتك التي خلفها الاستعمار وشغقت يا شبه الشارة المختبية، حيث فقط، تكال مفردات الاستعمار والامبريالية ونهم المستعمر السابق بالفطرسه والاستعلاء... الخ في حين ينهمم الفريق الآخر بالغش في اللعب.

بالطبع هناك من سيرد (بضراوة لا شك) بأن الاستعمار لم يترك في تلك البلدان دولة إسرائيل كذكرى تاريخية أزرية. إن مأساة فلسطين لا شك في أنها مأساة العرب بأجمعهم وستبقى هكذا إلى أن نجد تلك المأساة حلاً بطريقة أو بأخرى. ولكن، كم- أتمنى أن يخرج كتابنا وأستاذنا ومثقفونا من داخل تلك الشرة الظلمة وينظروا إلى الأوضاع العربية والعالمية من الخارج وليس من الداخل، ينظروا نظرة شاملة ويرأس يارد ناصح، وحيثما ربما يجدون أن الدول العربية الغنية منها والفقيرة، كالعراق والباكستان أو غيرها من الأمم تحتاج إلى مستعمرها السابق تكنولوجيا وثقافياً وصناعياً وحضارياً وعسكرياً وطبياً وهلم جرا... بالدرجة نفسها التي يحتاج فيها الغرب إلى نفعها وأسواقها وموقعها الاستراتيجي وغيرها. وربما نجد المثقفون أيضاً أن العديد من مشاكلنا اليوم هي ليست من صنع الخارج ولكنها مشاكل من الداخل تعود بالدرجة الأولى إلى طريقة تكوين الأنظمة السياسية. وفي الحقيقة، لا يوجد هناك استعمار أو أي قوة تتمكن من منع أي دولة اليوم من تطوير نظمها السياسية. فما تمنع أي دولة عربية اليوم، في مكرق العالم العربي أو غيره من التسلط للحصول في وقت ما في المستقبل مثلاً على المشاركة في اتخاذ القرارات؟ ويعلم الجميع أن هدفاً هذا لا يمكن تحقيقه بين قبله وضخاها. إذن، ما يمكن مثلاً البدء بالتخطيط لتحقيق الديمقراطية في العالم العربي على صراحي؟ على حدتي ليس سنوات؟ عشر سنوات؟

عشرين سنة؟ إن مشروعاً أو حلماً كهذا قد يحتاج إلى جلب مستشارين أو مرشدين دوليين على شاكلة ما يمكن أن روسيا اليوم لتقديم خبراتهم ومساعدته لنظام الديمقراطية الجديد، للموقوف على أقدامه في أماكن من العالم لم تعرف بمفهومه الحديث من قبل. ولكن مثل هذه الفكرة وهي مجرد فكرة أو قل حلماً نذكرني بيت الشاعر العربي عمر بن أبي ربيعة:

كلما قلت متى ميسعنا ضحكك هند وقلت بعد غد

ألا يمكننا اقتباس نظم الغرب المصقول ثم أقلت ليناسب تراثنا وثقافتنا وحياتنا؟ إن الأنظمة الديمقراطية كما ذكر بعضهم لم تولد في بريطانيا أو أمريكا أو ألمانيا. ولكنها استوردت من الخارج وطورت وقطعت في سبلها الأرواح وسجن وعذب من أجلها الشات بل الآلاف. إن ديمقراطية الغرب ليست مثالية، ولكن العمل على تطويرها نعددهم لا يزال مستلماً.

لا يمكن لأحد أن ينكر أن هناك فرقاً قفرق السياه عن الأرض بين حضارة العرب وحضارة الغرب. وربما كان أهم سميات الاختلاف بين حضارتنا هو اختلاف طريقة معالجتنا للأمور. وليس هناك شك في أن العديد منهم يتصورونا شويهاً حمية متاعرة. وما يذم اعتقادهم تلك، هي قساوة بعضنا على بعض قسوة بدائية عجيقة. فإذا اختلفت أنت مع سائقك قبل أن تقتلني، أو أغلص منك مؤقفاً برميحك في قبال من سجوناً، أليست المسألة هكذا؟

إن التقدم السياسي الحضاري في الغرب ما كان إلا نتيجة لأفكار جديدة جاء بها المثقفون والسياسيون (أفكار مثل أفكار التيهوم وغيره). أفكار نوشت وعسلت وصقلت وعذبت ريفيت تسودر في حلقه متصلة منذ مئات السنين ولا تزال إلى يومنا هذا. إن ما حصل الغرب عليه كان نتيجة لعملية متصلة من التفاعل والاتصال بين المثقفين والمؤولين ورجال السلطة والمجتمع معاً. ومع ذلك، هناك عمليات سحب وجرح على الدوام. يتجادل كل من البرجعي والارستقراطي والإقطاعي والعفاسدي أن تسن القوانين لصالحه. ويتجادل نواب الشعب والأحزاب والمجموعات المختلفة البقاء في حالة دائمة من اليلظة والانتباه للمحافظة على ما وصلوا إليه أولاً ولتكتيفه ليناسب التغيرات الاجتماعية والاقتصادية ثانياً.

يجر العالم العربي اليوم تجربة تفروح سياسي وثقافي لا بد منها. وتشمل هذه المسيرة قفرت صعبة وعطيات يضع فيها أحياناً وينطش منها أحياناً أخرى. فهي مرحلة يجتث فيها الخطأ والصواب معاً. إنها مرحلة مسيرتها شاقلة وطويلة. □

**جغرافية التوراة:**

**مصر**

**وبنو اسرائيل**

**في عسير**

رياد-رايس  
RIAD-RAIS  
BOOKS

مركز الملك فهد للنشر

**صدر حديثاً**



**زياد مني**



## ناقد ومنقود

# بين الميني جوب والملاءة السوداء

رد على مقالة مازن حصيرية في عدد ٥٥ من ملف خاص عن ١٠ قصص تعريبات

في العدد ٦٦ كانون الأول، ديسمبر ١٩٩٢

## ر كانه سنجداد سورية

وهذا ما يقودنا إلى القطعة التالية ألا وهي الحياة. فأتيت بين الأدب وبين حياتك وجمعتك الذي تحمار فيه، خاصة وأن عاشر بنت تتركك، وأنت تقول أن الأسباب مادية بحتة، ولكن يراي أن للسالة وجه آخر: (رضعت لديكتاتورية الانظمة)، قلت لنفسي ربما ألتجع وأعيش كما عاش أبي وأمي وأجدادي (أجمعين) أو تحسب أن الفتيات لم يعد بإمكانهن أن يميزن بين الشباب المثقف، الواقع من نفسه، وبين نقيضه، ثم ما هذه إلا (عندما يبدى بابها شاب مستور)، فهل هناك شاب مستور وآخر مفصوح؟

وقد تطرقت في مسطورك إلى مسألة اختيار الأهل للعروس على أسس واهية إذ تضع العتار الجاهلية في الدرجة الأولى. ولكنك عدت لتقول لأمك (توني) الأمر أنت، وأنت الذي يدعي الفهم من خلال تقييمك لعروس بابها فهانة (بعد لقائي السابح يا شعر بابا الإنسان المسلية لتكون شريكة حقيقية حياتي. قلت لنفسي خطأ أنا (فهانة) كانت عذتي عن سليات المجتمع الذي تعيشه عن سلياته، عن آخر ما قرأت في الناقد) (لم لا تشكر الناقد لأنها كانت السبب الرئيس في تفاريتكم). كيف كانت الحطية تتحدث عن سليات المجتمع ومن ثم تعيد لك أمك (مواصفات الفتيات الآن أصبحت بن: بنت فلاتة بيضاء وعيون ملونة ولكنها قصيرة) فلا عجب إذا أن يتركك الفتيات وأنت على هذه الحال من التردد والتخبط بين التمشط بالثقافة والتحصن، وبين الحضر للأسهل والألم.

كما كنت قد تطرقت إلى موضوع الفتاة العربية وأسس اختيارها لزواج المستقبل (لأن الفتيات في مجتمعاتنا لمهن غريب حقاً يطبلون المساواة والتحرر ولا يرضين بأية تضحية. فالواحدة منهم في بداية صباها تسكرها خرة الوهم وتدمن على الأمل، حتى الشبهات منهن يرفضن كل من يتقدم إليهن لأن حلمهن أصبح فقط: سأل، حسب ونسب، شهادة علمية كبرى أي خرة الوهم وأي أحلام هذه؟ هل تنظم الفتاة الآن تربط بستان حبيب كلاً ما هو عوم وأحلام؟ والله قد يكون الأمر كذلك لأنك شاب وتعرف أقرانك جيداً.

(أما الشباب فسكبر مغلوب منه كل شيء ليوسيه وليس يبدى أي شيء ضمن هذه الظروف فكان لا بد له أن يعلم ليهرب من العذاب من الألم) أعود وأقول أن هذا القول لا ينطبق على كل الفتيات، فأتا أعرف الكثيرات عن يتاملن في ميدان الحياة بل من أين يتوقن على الشباب لفرقاً وضاحاً، وعملن متسوياتهن على البيت الزوجي والحفاظ عليه بشكل كامل وجيد.

وان كنت مثلك يا صغيري أعود موافقاً اجتماعية مؤلفة نطق في وجه تقدمنا وانجازنا الحضاري في مجتمعنا العربي ولكني أعودها ليس حقاً ولا نزوة،

أن ينقلها ويجعل القاري يشعر بما كأنها حدثت له أو لغريم من الناس. ومن بينهم المؤلف<sup>١</sup>، وقد يرى كل قاري تلك الأمل في وجهه نظرة الخاصة، كما تعكسها نفسيته وشخصيته. بالطبع لا نستطيع أن نفصل تلك البيئة وتأثيراتها عن المؤلف أو المؤلفة ولكن أرسلت كل الروايات والنقص انعكاس تام لما يحدث على أرض الواقع. فلما مثلاً لم أر ما رأيت أنت في تلك القصص وما قرأت بين خليجي وغربي وشرقي. كلهم كن مؤلفات عربية وتكلموا كلهم لغة ولكنهم ما ولما استخدمته بشكل جيد. وأنا أعتن على ذلك. أما تفكيرك بهذا عائد لشخصك ولطريقك الذي تعرشته: (وكانت عابها حصة وسليحة في أسيان وجل كثره إلى جرة أبا قد بدأت بخره، وهي يطبع لم تذكر ذلك، ولكني أؤكد أن ما هنا هي مأية كسجية لماذا تترفع هكذا؟ إن رسم الشخصية الأدبية وكيفية الخوار لا يكونان حياً إلى نتيجة كهذه، إنما شخصيتك وهماك هما اللذان أوصلا بالبطلية إلى هكذا مصير اعترفت أنت بأنك استحتاج الشخص.

فالأدب والواقع لا يسيران دائماً في طريق واحدة تبعاً لنظرية النقد والدارسين للأدب ابتداءً من أفلاطون والرسطو وانتهاءً بنظرية النقد الأميركية الحديثة، والتي تتراوح بين الحظية الأدب على الواقع لأنه يرسم صوراً مثالية، نظيفة، وبين نقوق الواقع على الأدب لأن الواقع أفضل من الأدب، وبين نقل الواقع حرفياً (هكذا لا يمكن حدوثه)، وبين اعتبار الأدب والواقع شيئان مختلفان تماماً، حيث لا يمثل الأدب الواقع إلا كما نراه نحن القراء<sup>٢</sup>. ليس كل القصص تعلمنا وليست كل القصص والروايات تشرح لنا واقعاً إذ أنها قد تكون أدباً بحتاً لا يمكن الاعتماد عليه في فهم بيئة معينة واستنباط أحكام واردة. ولنفرض أننا قلنا بأن يطابق الأدب الواقع حرفياً فإن المجتمع لا يضم فقط الفتيات المخلصات، البريئات - كما نريدن - وبالتالي لا يمكن للأدب أن يعكس جانباً واحداً فقط (إخلاص المرأة أو كبح رغبتها) بل يظهرها في كل الأقطار ومن كل الشرائع.

■ في بداية البداية أود أن أوضح للسيد مازن مسألتين تتداخلتا عليه: أولاًها الأدب وشأنها الحياة

ان كل القصص، أو بالأحرى كل ما يسمى أدباً إنما هو من صنع الخيال. أن معظم الكتاب والمبدعين في ميدان الأدب كانوا قد كتبوا ما أبرزهم للعالم وقد اغلغوا الباب وأوصدوا الأعين وصمروا الأذان، ومن ثم تناولوا ورقاً وقلماً وكانت رواية، قصة أو حتى شعراً اعزها العالم حتى أطرافه، ووصد لها نقاداً يجللون، يشرحون ويفسحون، ومن ثم قد يسألون المؤلف أما كنت تقصد كذا في الموضوع كذا... وثاني دمشق المؤلف... أنا قلت هكذا ولكني كنت أكتب فقط (مثلاً حدثت مع الكاتب معلوف في روايته «صورة أنطونيوس» الفائزة على الجائزة الفرنسية خلال مقابلة أجريتها معه إذاعة مونت كارلو في أواخر العام الماضي)، بعضهم يرد حياة أنه لا بعد ذلك ما كان يقصد لحظة الكتابة، أما الآخر فإنه يخرج من أراج الخوف بجمل منسقة لا تروي قدماً، وفريق آخر يابور بالأجابه وهكذا، ولكن يبقى الكاتب كتاباً، يبقى مؤلفاً. طبعاً نحن لا نضع في اعتبارنا الآن التحقيقات والأبحاث والمسائل التي (من المفروض أن تعتمد على منهج علمي تاريخي في اتجاهاها وإنما نعال الأدب: قصة كانت أم رواية أم شعر... إلخ. وهناك الأثرة عديمة: مائة عام من العزلة - نساء عاشقات - السيد دولري - رد قلبي - صخرة أنطانيوس - سيروت ٧٥ - كلها أدب، Fiction، أي تخيل، وإن كانت تتضمن إشارات وتلميحات تنفع القاري. أن هذه القصة ليست من وحي الخيال إنما مجريات أحداثها حقيقية وإن للكاتب والكتابات أساليبهم الخاصة في ذلك منها استخدام أسماء أماكن حقيقية في أعينهم مثل (Howards End)، واستخدام الفعل الماضي، وإلى ما هنالك من طرق أخرى عديدة. (ونست أن القصة، أية قصة، هي أكثوية متفق عليها بين القاري والكتاب، فالقاري يعرف أنها لم تحدث أو لم تحدث بالصورة التي يروها المؤلف. ولكن صوابه الحياة هي

بل من وحي وإدراك، حباً في وطني وكرامة للغة العربية لأشجع بها حالاً.  
أما ما قلته وإلحادية من ترعى بغير صاحب الدين الذي كان ملهماً وقلع نفسه بأن القدم (سبيله الله) فهو صحيح إلى حد ما ولكنه محدود ويرجع لأسباب عديدة منها عدم قناعة القلة بالثمين ذاتها وعدم الاعتقاد بالتدين مبدأ وإلا لتأثرت بيئة بحثه.

أما (المحررة) فهي تتخلل عن الغزير والمضي جوب وترتدي صلاة سوداء إذا كان الأمير مشدباً). فهو صحيح على نطاق واسع والاستثناء قليل في حال الثقة بالنفس والثقة الخفة.  
(الأسطر) أو الثقله تتخلل عن حملها بسبستان متلف ورواح تتخلل عن حبها وترضى بأمر لا يميز بين مطرقة ومتجمل ماركس وبين شعله الحرة). أقول لك بأن هذه ليست بتقلقة لأن الثقله الخفة تعرف نفسها جيداً وتعرف دوراتها لاختيار هكذا زوج كما أنها - من القروص - أن يكون عندها سعة أو كتلتك ما نسى وراء دوا أرواح. وإن كنت أعني يا صغيري أن تتطلق نعت الثقله على أي من أولئك الذين يقرؤون ويكتوبون.

لست في مقام الدفاع عن هكذا قبيات، ولكنكم أستم أنتم الشبان الذين يذوقون بالقبليات هكذا اختياراً أو تظنون بها السعادة. وهي ثقفة على زعمك. وهي تعيش رجلاً لا يفرق بين مطرقة ومتجمل ماركس وبين ثقله الحرة؟ أو لا ترونو انتحاراً، أو لا ترونو موتاً طيباً؟ أولست أنتم الذين ما ألقتم عن عانة الود وأنتم على أعقاب الدردن الواحد والعشرين؟ أما تتجملون من أنفسكم وأنتم تعاتبون النساء لأن (يضعن الديكتاتورية (الاستاء) ويتباهون بأنكم عضفون هذه الديكتاتورية؟ ألا تتجملون أنكم تساعفون عليها أن هي تجلت عن الغزيرين وأرتدت الصلاة السوداء لرضاء لخصرس متدين وأنتم لستم متدينين عن التخلل عن أي من عاداتكم في سبيل الحفاظ على بكمك الزوجي؟ ألا تتجملون وأنتم تظنون الزواج من فتاة لا تجمعكم بها أية روابط محبة أو تقامع أو مجرد حديث منادى ولو كملت ولو لسر شخصية ولو لفرقة رأي؟ ألا تتجملون الزواج من فتاة لا تعرفوها سوى أنها أرست عائلتكم إذ أنها تلك المواصفات التي وضعها أنكم وعلمكم وخلافتكم لتكون زوجة وسنداً لأولادكم □

## واجهة أزياء

رد على مقالة صالح دياب، طبعة النقد، في العدد ٥٦ شباط / فبراير ١٩٩٢.

محمد شبحو  
سورية

الجدد!! يعتبر الكاتب طباعة مجموعة عبد الحليم يوسف أيقونة خلق فيها أحد معلا والتوازن في المصداقية، أي بين القاص الذي يجد نفسه فوق جائزة نوبل، كما يزعم القاصص، وبين رسام لا يعرف هذا الجاهل من لسان القاصص الكاتب. ولو عرف فعلاً هذا الذي سبق لما تردد من الاضطرار للرجل الحامل لما سبغها هو أيضاً من غشاص، هو غني عنها... خطط الكاتب بين العلمية والحب وإتهم إبراهيم طوقمات النقد بذكر أيضاً صبيانية هذا النقد، السبب بسيط، هو استعمال الكاتب صيغة من صيغاتي خيالي، خياليه فالصير العلمية، موضوعية لا علاقة لها بكونيات المرأة، أما الحب فهو جواني، ذات أكثر من أي شيء آخر. أمّا إذا رأى الكاتب، بأن العلم يجب أن يوافق نزاعته فهذا دليل على كذاتورية خرافاته جرفها الأيام وسجرتها... تبدو القصة السخريّة بين غيرها من الأوراق فلا يميزها الجاهل رصعاً بل كل قصة وحاملها مسافرة لا عالة وكذلك كل بنات الجنس الأدنى!!

لا نسأل الكاتب عن الذي كتب له هذه القصة ولكن نتمنى عليه أن يقرأ أي صادة قبل أن ينشرها بسببها لستطيع على الأقل أن أفهم ما كتبه (أصداف/أهداف) طائلاً هو راو، أن يكون واجهة لأزياء، وصرعات هذه الورشة التي لا تبحث عن كيفية تطوير أدوبائها مثلاً تبحث عن الترويج والرمح، والسبقان الهزلة والاحمل، الوضع. من جملة ما يمر على الكاتب دون أن يعبه، عدم إيفاءه أيضاً، كيف أن المرء يمكن له أن يجد في مجموعة كاملة، قصة واحدة تعجبه وربما هذا ما فعله إبراهيم اليوسف الذي يبدو أنه يميل إلى قصة واحدة من كل ما كتبه الأملين ذلك عن حد زعم صالح دياب في جريدة الأهرام.

وإن النقد الأدبي يقطع التلّزّز رفماً عنه، هذا ما يقوله الكاتب أثناء تجنّبه المقصود والبهانه الخلامي لإبراهيم اليوسف. وهذه الصفة تلّيق بأخلاق أكار من الكاتب نفسه، وربما أعطوا العزّاء، لأن الإزهاج ليس صفة نابعة من الأخلاق، بعد تروى وتعقل، بل هي صفة التلّزّز الاطراحي الذي يربط أن يفس على الآخرين ليوست فكره الشريرة. □

■ يبدأ السيد صالح دياب مقالته باصداً حكم فيه، قبل أن يتضح بوجهه ليعرف القاري، صانته التي يجب أن يبي عليها أرواح، فبقول عينيه قبل أن يذلل غرة الشريح، ويتعت أسلوب عبد الحليم يوسف في مجموعته والمرأة الحامل، صفوا والرجل الحامل، بكل التوتّر الثلجية التي يذليها بصحن من ضوء الشمس والخيف. وهكذا تكشف لنا نوابه الحية بعدد مقالتي إبراهيم يوسف حول المجموعة المحتاجة إلى التطوير والتطوير قبل صالح دياب نفسه. ذلك أننا نستطيع أن نحدد مقاطع المقالة والظفوة ونسبها إلى أصحابها والمتعلقين.

يُعرى صالح دياب، أو ظيروه من فُسك عنه الظلم، أن عبد الحليم يوسف حسم أمره في المنظر وعدم التعرض، ولم يبين سبب هذا الحسم، وإذا كنا لا نزع من عبد الحليم اصحاب المصنوع والخطاب الملمع ليعتد توتّر هناك، بل دعاه إلى الحسم!!! فإن كانا كمن يفسد بين تحت التلّزّز إلى جهة المقرب، وذلك لأن الأدب الحق، الجاد يبي، مهما تكاثرت حول الأزياء والبنات الحية، كمية أقدم رجل في هذه الورشة، الذي فصح نفسه قبل الآخرين.

وقد نسج مقالته، وبها من نسج ذاب بكل أسواع الإذعاء وليس الأدعاء فقط، بل وعدم أجهدم وهو الرجل الحامل إلى تعلم الخلافة في لغة صالح دياب، الذي لا شك يفصحك من تحت شاربته الأداة ولا يسعنا ما إلا أن نشير إلى ولادة قيصرة أخرى للرجل الحامل في مشفى جملة والله التلّزّز حيث إنه ادّعى هناك، رسالة مطرولة، أن الشارع يتقسم تصفين وغير له الجارية، أمثال صالح دياب، ما يمين. لم يترك صاحب المقالة صفة، تتطلق عليه قبل غيره، إلا إسناده، فحق عتيد أن يتطلق إلى الحرب ويصبح صالح دياب حاسماً أيضاً والله أعلم من وكيفاً؟

متحول وقزم يسمي إلى الورشة السيئة الصيت هذه لفرغ ما في جعبته لأدعهم وقال له: إن صالح دياب استنار من الحامل مقالتي إبراهيم يوسف وشيئة من تروايه الفقه الحادثة الخاصة التي إرفاقتها وسيدت كل البشرية. الله الله على هذا الحامل التحصيل

• أنيس منصور - عزيزي فلان - للكتب لمصري الحديث لطباعة والنشر.

● Critical approach to English literature.